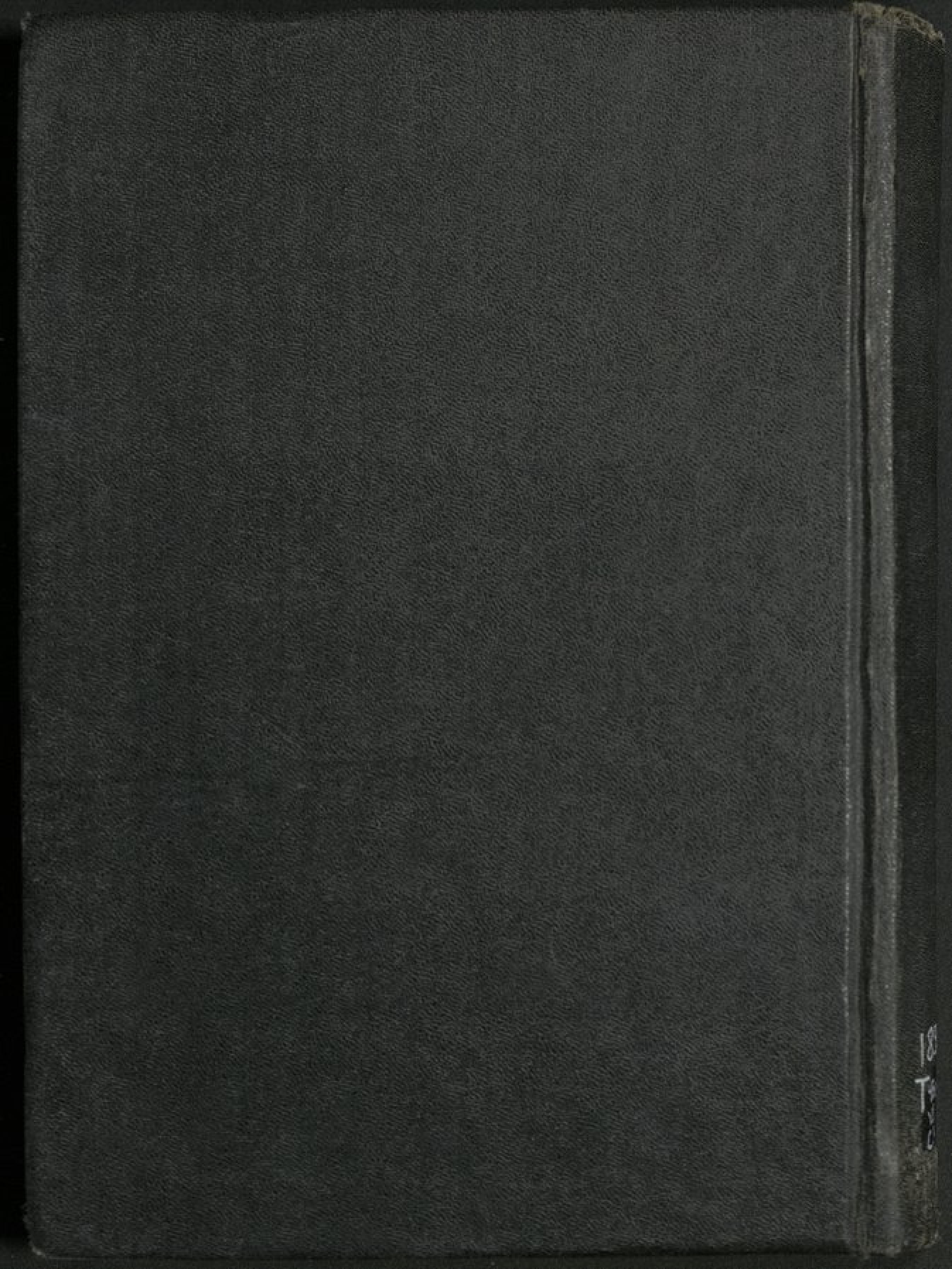
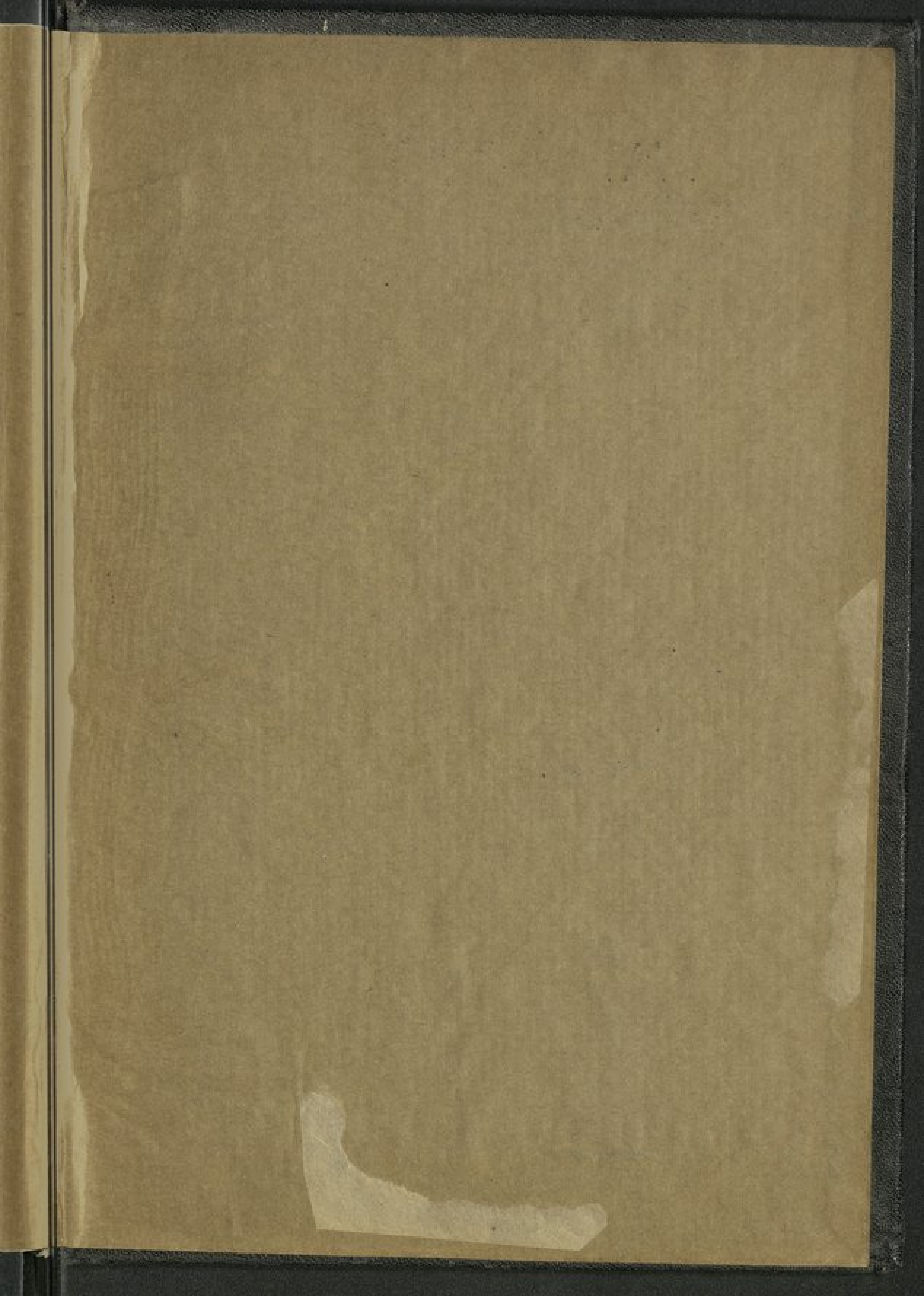
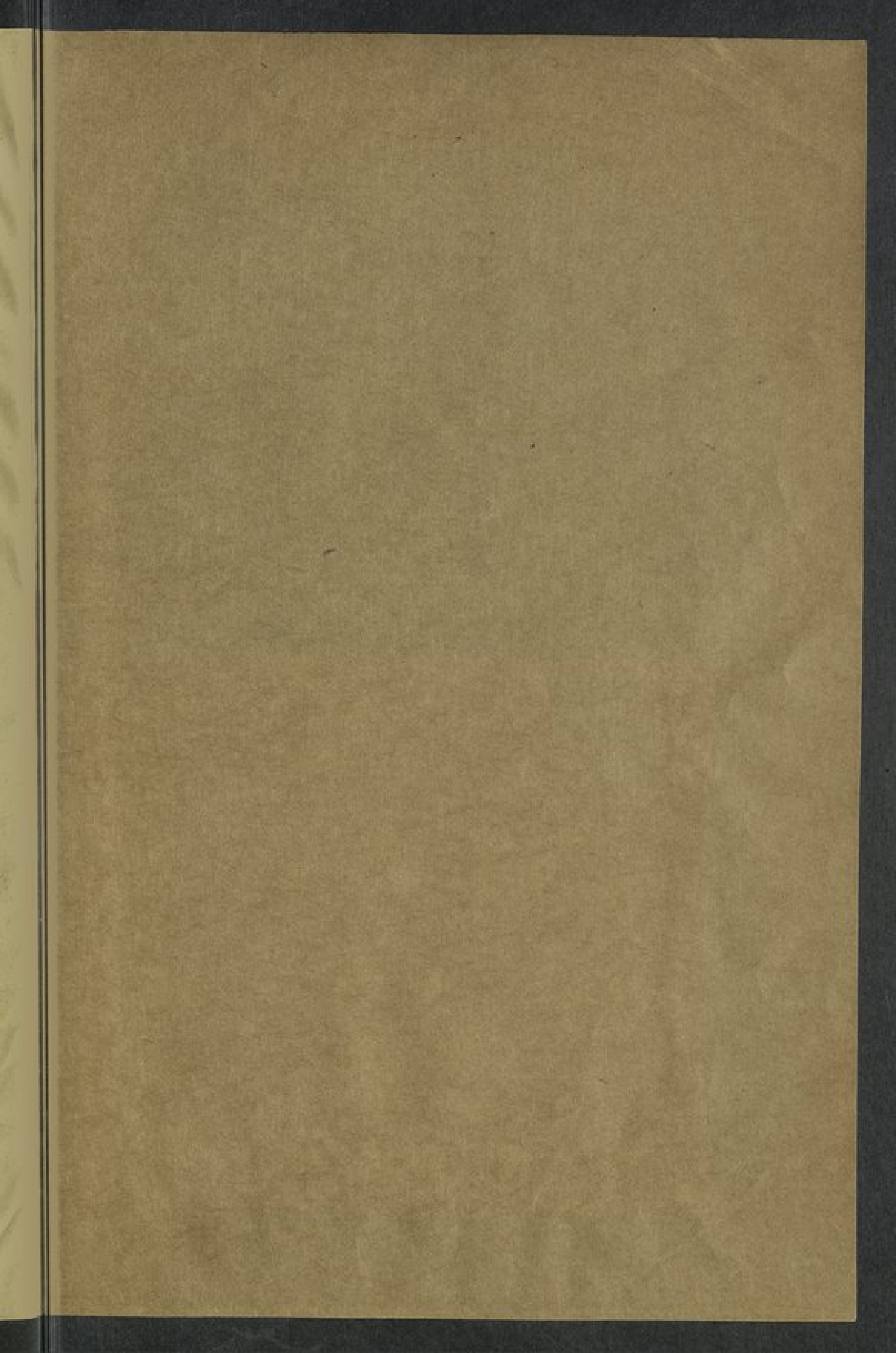


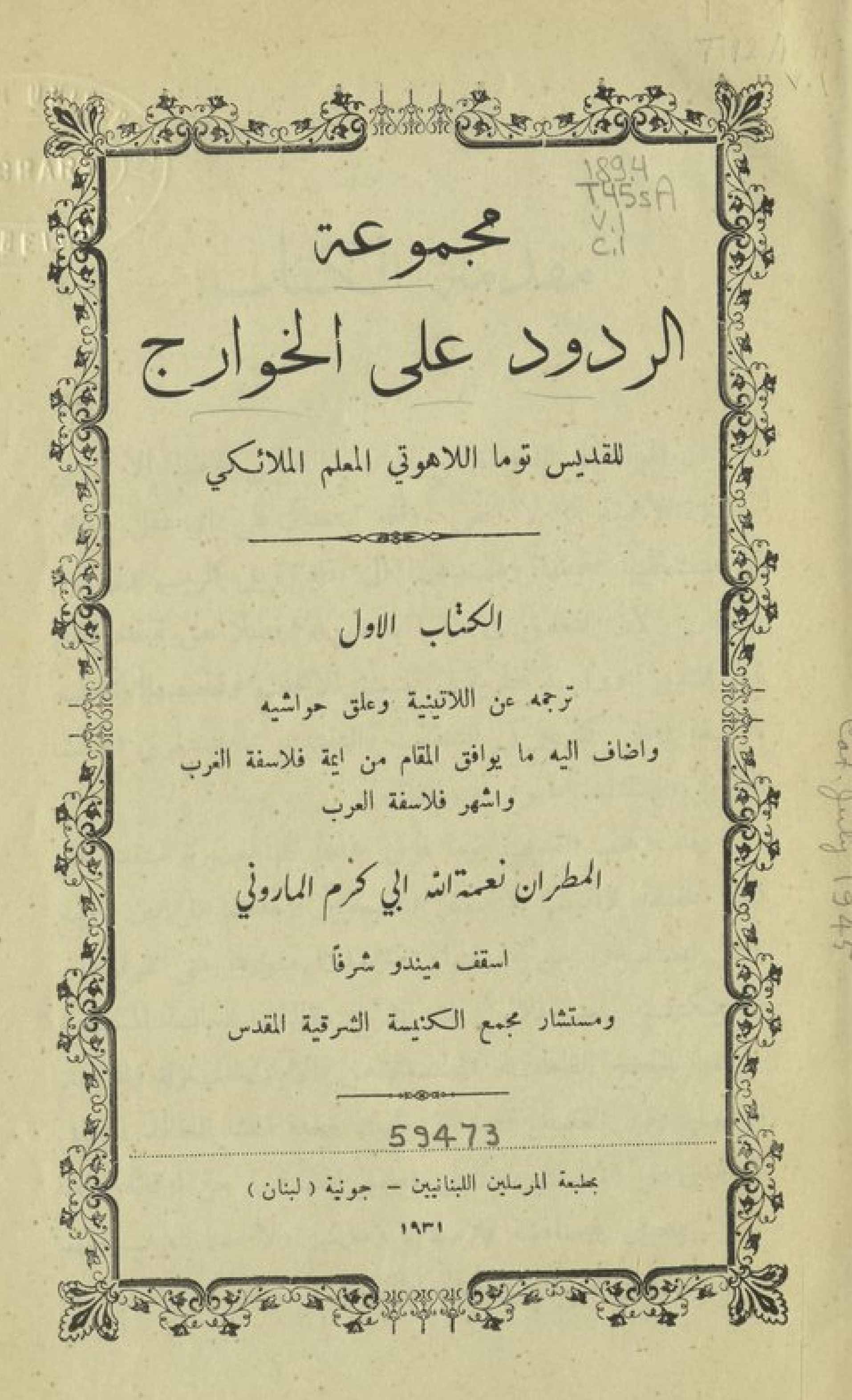






مجموعة

الردود على الخوارج



مجموعة
الردود على الخوارج

للقديس توما اللاهوتي المعلم الملائكي

الكتاب الاول

ترجمه عن اللاتينية وعلق حواشيه
واضاف اليه ما يوافق المقام من ايمة فلاسفة الغرب
واشهر فلاسفة العرب

المطران نعمة الله ابي كرم الماروني
اسقف ميندو شرفاً
ومستشار مجمع الكنيسة الشرقية المقدس

بمطبعة المرسلين اللبنانيين – جونية (لبنان)
١٩٣١

مقدمة الكتاب

ان المواضيع العديدة التي طرقها القديس توما الاكويني لكثيرة الاهمية كما لا يخفى: وانه ليتعذّر على اي عقل بشري ان يستجليها جميعها ويسندها الى ادلة تزيل الريب وتستلزم الاذعان . لان التعمق في درسها يقتضي له، فضلاً عن توقد ذهن نادر المثيل، وبراعة فطرية في تنسيق الابحاث وتمحيصها، شغفٌ بالحقيقة وجلد كثير في التنقيب والتفتيش مما يستغرق الوقت الطويل ويستنفد الجهود المتواصلة .

وقد وُهب القديس توما فوق هذه كلها غيرة متقدة على نشر الحقيقة واثباتها لا بين المسيحيين وحدهم بل بين جميع البشر ليستفيدوا من معرفتها ويسترشدوا بنورها متى عرفوها . ولم يكتفِ المعلم الملائكي بان يشرح عقائد الديانة المسيحية ويدعمها بالحجج القاطعة المستمدة من الآيات المنزلة والتسليم الرسولي ونور العقل قصد ان يثبت صحة تلك العقائد ويحمل المؤمنين على التشبث بها، بل خصّص ايضاً قسماً من اوقاته لمحاجة غير المسيحيين ومناقشة فلاسفتهم وعلمائهم ولا سيما العرب منهم كالفارابي وابن سينا وابن رشد والغزالي وسواهم اجلاء للحقيقة

التي يرتكز عليها الدين مقتصراً على الادلة المستفادة من العقل دون سواه مفرقاً بين غث اراء اولئك الفلاسفة وسمينها مفنداً ما فسد ومقراً ما صح ووافق ·

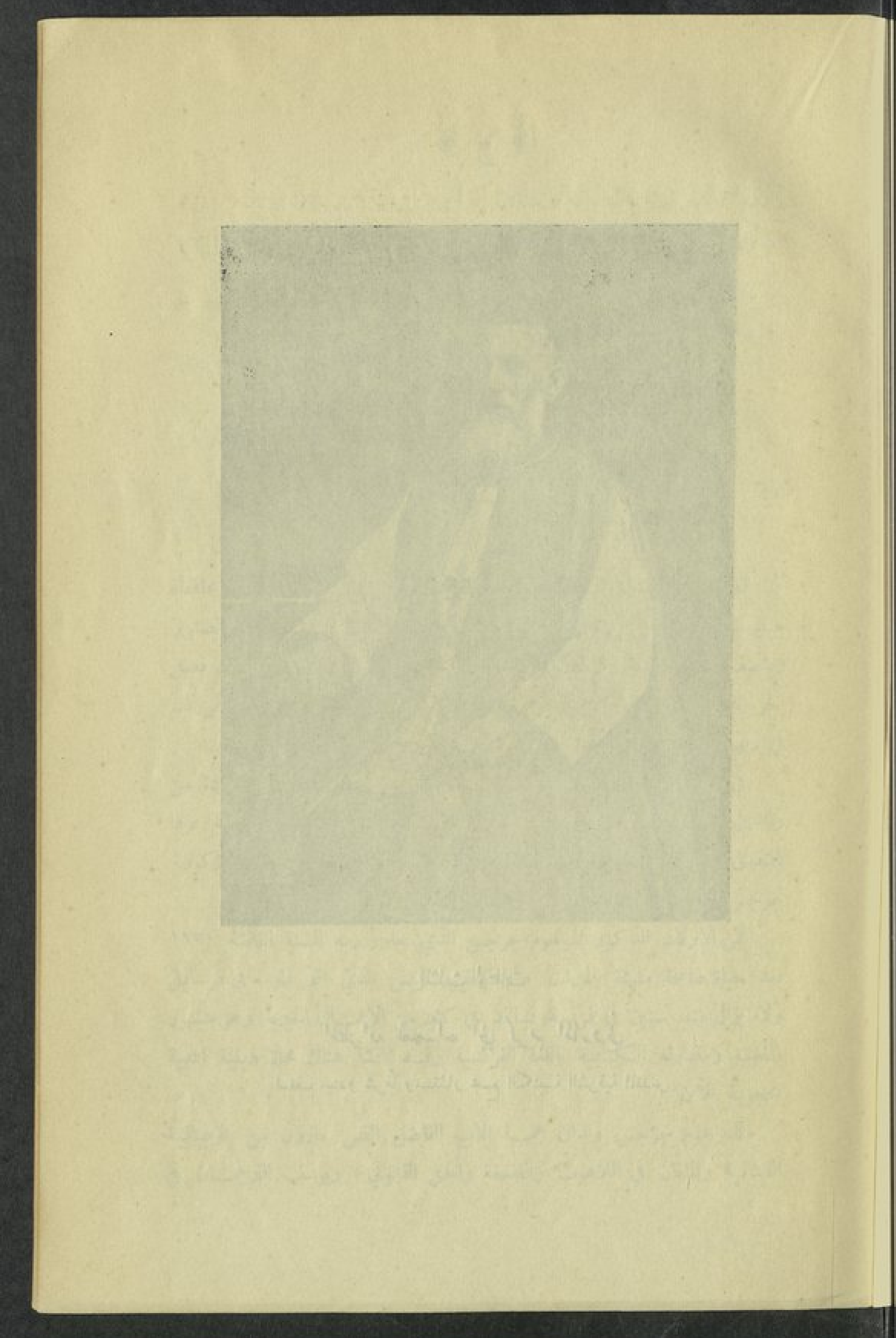
ومن البديهي ان هذا العلم صعبٌ سلوكه واصعبُ منه التعبير عنه بما يدلّ على معانيه دلالة مطابقة لحقيقتها من كل وجه · فان القديس توما متفرّد ببلاغة اسلوبه وبعد نظره وسمو مداركه يبرهن لك عن ذلك تباين الشروح التي عُلّقت على تآليفه التي تتطلب في مترجمها وجوب استجماع الفكر والوقوف على دقائق تعليم الفيلسوف القديس وارائه العويصة ولا سيما في ما يتعلّق بالفلسفة الطبيعية ·

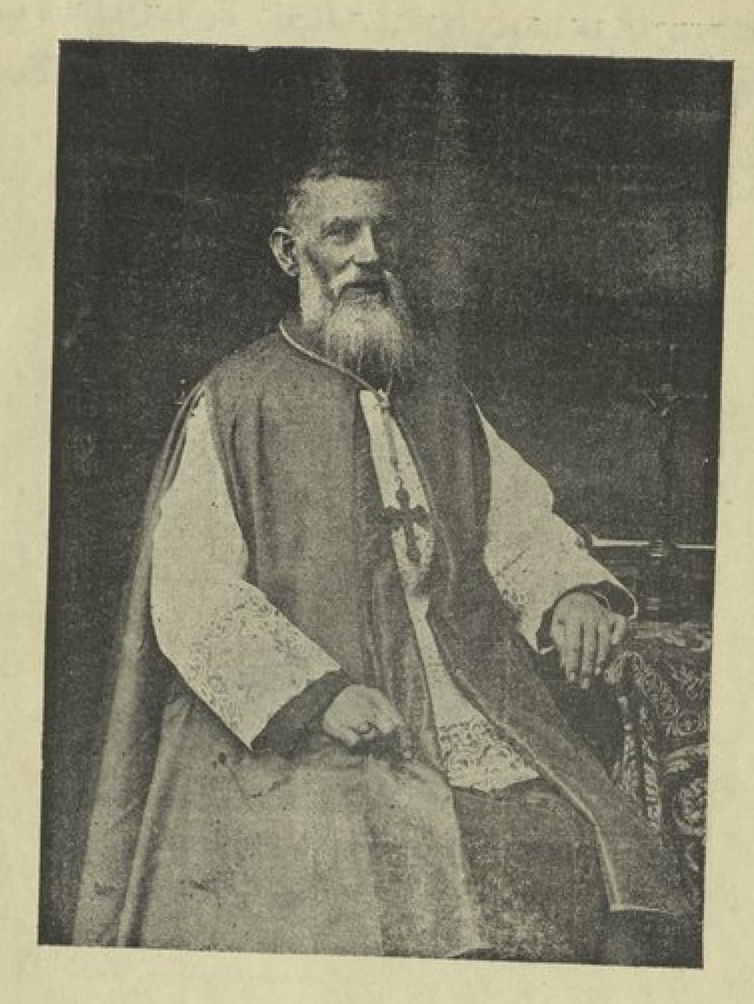
وليس كتاب « مجموعة الردود على الخوارج » اي الذين لا يدينون بالمسيحية سوى احد تلك التآليف امتاز بين مصنّفات القديس توما بدقة المعاني وبلاغة التعبير · ولذا قد احجم بعض المعجبين به عن تعريبه وقد حاول كثيرون ان يخدموا العقل البشري هذه الخدمة فلم يفلحوا رغم طموحهم الى نشر هذا المؤلف لتعميم فوائده لان صعوبة الترجمة ثبّطت عزيمتهم وخافوا ان يصدق فيهم القول المأثور : « ليس المترجم بامين » وسبب ذلك انه قل ان يؤدي المعاني الواردة في الاصل دون ان يضعف قوتها او يشوّه جوهرها فبقي هذا المؤلف الجليل سبعة قرون منحصرة فائدته بجملتها في المتضلعين من اللغة اللاتينية ·

فاخذنا بعد الاتكال عليه تعالى ان ننقل كتابه المنوّه به الى اللغة العربية كيلا يحرم ابناؤها فوائده يدفعنا الى ذلك مثل المؤلف القديس ثم ما نالته كتبنا السابقة « كقسطاس الاحكام» « والفلسفة النظرية » من الحظوى في اعين القراء نخص منهم بالذكر مسلمي الاقطار العربية ولا سيما مصر التي سبقت سائر تلك الاقطار في مضمار العلوم وفي الاطلاع على ما صنَّفه نوابغ الغرب واثنى على تلك الكتب وغيرها العلماء والادباء واعربوا عن اعجابهم وامتنانهم لسعينا في تعريف الغرب الى الشرق والشرق الى الغرب وعظموا الجهود التي نبذلها في هذا السبيل تسهيلًا لتقريب القلوب وتوحيد النظريات؛ وقد كان لنقلنا الى اللاتينية كتاب «النجاة» لنابغة العرب الشيخ الرئيس ابن سينا وقع عظيم وتأثير طيب في النفوس . فشجعتنا دلائل ارتياح المفكرّين على مواصلة الجهاد فعرّبنا «مجموعة الردود على الخوارج » التي نقدم منها الآن الكتاب الاول لمحبي العلم والحقيقة . وقد علقنا عليه الحواشي والشروح التي استلزمها المتن لايضاح ما يكون قد اشكل فهمه توفيراً لوقت المطالع الكريم واخذنا اغلب الشروح عن ايمة فلاسفة الغرب واشهر فلاسفة العرب حتى يتضح للجميع ان الرابطة الفكرية موجودة حيثما توجد الرغبة الصادقة في التفتيش عن الحقائق راجين ان يشمل القارئ بعفوه ما قد يكون تسرّب الى الكتاب من الاغلاط فشوّه محاسنه او انقص قدره متمنين ان يأتي بالفائدة التي توخاها المعلم

الملائكي من تأليفه النفيس اي نشر الحقيقة . فان قدّر لنا التوفيق نكون قد نلنا مبتغانا ونفعنا بني لغتنا وامتنا . حقّق الله الاماني وسدد خطواتنا الى الخير .







المثلث الرحمات

المطران نعمة الله ابي كرم الماروني

اسقف ميندو شرفاً ومستشار مجمع الكنيسة الشرقية المقدس

ترجمة

صاحب السيادة العلامة المفضال المطران نعمة الله ابي كرم اسقف ميندو شرفاً ومستشار المجمع المقدس للكنائس الشرقية

اسرة ابي كرم

تقيم هذه الاسرة الكريمة في قصبة برمانا من اعمال المتن التابعة محافظة جبل لبنان ، وهي بلدة جميلة الموقع فتانة المناظر تحيط بها غابات الصنوبر ويتصف اهلها بالدعة واللطف ورقة الشمائل، ويتوافد اليها المصطافون في فصل الحر للراحة من عناء الاعمال واستعادة قواهم العقلية والجسمية بما يتوافر لهم في ربوعها من اسباب الهناء والمسرة .

في هذه البلدة المجملة بكل هذه المحاسن نشأ صاحب السيادة من والدين هما صعب دانيال ونور غالب ابي كرم من الطائفة المارونية عرفا بالتقوى وسلامة السريرة واباء النفس ورزقا ما عداه خمسة اولاد ثلاثة ذكور : جرجس ونجيب والمنسنيور لويس واثنتان : لطيفة وميليا .

فمن الاولاد الذكور المرحوم جرجس الذي جاور ربه السنة الثالثة ١٩٣٠ بعد حياة صالحة مليئة بالمبرات ، والمنسنيور لويس الذي اتمّ علومه في فرسايل ولا يزال منذ سنين في فرنسة يساعد في كثير من الاعمال الخيرية وهو مشهور بألمعيته ومقدرته الكتابية باللغة الفرنسية وقد انشأ هناك مجلة دينية ادبية محجوبة الآن .

للمرحوم جرجس ولدان هما الاب الفاضل القس مارون من الرهبانية اللبنانية والملفان في اللاهوت والفلسفة والحق القانوني ، ويوسف الترجمان في

احدى دوائر الحكومة الفرنسية في مراكش والمشهور برصانته واصالة آرائه وغيرته على الدين والآداب وصاحب المقالات العلمية والعمرانية الشائقة في جريدة السعادة الغراء التي تصدر في رباط الفتح ·

وقد نشأ من هذه الاسرة افراد آخرون يضيق المقام عن ذكرهم عرفوا جميعاً بصحة المبادئ وكرم الخلق وامتازوا بالخصوص بشدة استمساكهم بالدين حتى لقد اصبحوا في ذلك مضرباً للمثل في برمانا وجوارها وفي سائر المتن ، فاذا شاء احد هناك ان يصف رجلاً باغراقه في العصبية للدين قال عنه : « انه نصراني ماروني من بيت ابي كرم » وتأويله في عرفهم انه مسيحي صميم في مسيحيته ومغالٍ في اعتصامه بفروضها ومحافظته على رسومها وعقائدها ·

حداثته وثقافته المدرسية

ولد صاحب السيادة في ١٢ كانون الثاني من السنة ١٨٥١ واطلق عليه اسم اسعد ، وقد اثرت فيه التربية الحسنة التي تلقاها في البيت الابوي فظهر منذ حداثته ذا ورع وتقوى يخاف الله ويطيع والديه ويحب اخوته ورفقاءه ويزدان بالحشمة والصدق والتواضع ومحبة العمل والنفور من الملاهي الصبيانية ، ولم يلبث ان أُدخل الى مدرسة القرية المارونية فبدت عليه مخايل النجابة وانكبّ على تحصيل العلوم البدائية في اللغتين العربية والسريانية وتلقن التعليم المسيحي واتقن الخط ومبادئ الحساب ، فاصبح بين اقرانه يُشار اليه بالبنان ويُقدم كقدوة لهم في حسن السيرة والرزانة والنجاح في العلم ، ثم اخذ يكثر من التردداد الى الكنيسة للمعاونة في الحفلات الدينية فاكتسب عطف كاهن القرية ، واتصل خبره بمطران الابرشية في ذلك الوقت المثلث الرحمات المطران يوسف جعجع فتوسم فيه الدعوة الى الحالة المقدسة واتفق مع والديه على ادخاله الى المدرسة الاكليريكية للآباء اليسوعيين في غزير وكان ذلك في سنة ١٨٦٤ وصاحب الترجمة في الثالثة عشرة من عمره ·

سُرّ اسعد بما قيض الله له دون كثيرين من صبية القرية من الدخول الى ذلك المعهد العلمي الزاهر فشكر الله وانصب بكل قواه على احراز الفضائل والتضلع في العلم ، وساعده ذكاؤه ونشاطه وحسن فطرته على التقدم في مدارج النجاح تقدمه في العمر ، فكان يحرز في آخر كل سنة القدم الاوفر من جوائز صفوفه في حسن السلوك ومختلف المواضيع العلمية التي كان يتدارسها ، فاحبه اساتذته ورفقاؤه واخذوا يحوطونه بكل انواع الرعاية والتقدير لاجتهاده ونبوغه وفضائله موجهين اليه ما يستحق من عبارات التنشيط والاطراء .

وبعد ان اتمّ علومه اللغوية والادبية اقبل على دراسة اللاهوت والفلسفة والحق القانوني فابدى ولعاً شديداً في العلوم النظرية العالية. وفي سنة ١٨٧٥ نقل الآباء اليسوعيون مدرستهم من غزير الى بيروت فانتقل اسعد مع رفقائه الى المدرسة الجديدة وما برح هناك يواصل دروسه اللاهوتية والفلسفة حتى اتمها وقدم عنها امتحاناً نمّ عن تفوقه، ومن ثم أُشير عليه ان يزاول الدروس الطقسية الطائفية ويرتاض عليها استعداداً لاقتبال الدرجة الكهنوتية المقدسة فقام بذلك احسن قيام .

ومما يحسن بنا ان نشير اليه في هذا المقام ان الاب ابوجي اليسوعي كان يعجب بنجابة هذا التلميذ ويتوقع حين يرى اتقان فروضه المدرسية في الانشاء انه سيكون من كبار الكتاب في مستقبله اذا توافرت لديه الاسباب وقد عبر عن اعجابه ذاك اكثر من مرة فكان يقول عنه على مسمع من الادباء وبحضور الحكيم الشيخ امين الجميل :

« c'est la plus belle intelligence du Séminaire de Ghazir ».

ولذلك اراد الاخذ بيده في طريق نباهة الذكر وجعل يكلفه وضع بعض المقالات المنشأة او المترجمة لينشرها في جريدة الفاتيكان التي كان الاباء اليسوعيون قد اصدروها في ذلك العهد ثم ما لبثوا ان ابدلوها بجريدتهم البشير فكان صاحب الترجمة يقوم بكل دقة ونشاط بما يعهد اليه من النشر والتاليف فمال كل الميل الى مزاولة الكتابة الصحيحة ونشط الى الاقدام

على ما نشره بعد حين من المصنفات العديدة التي اكسبته الشهرة الواسعة واعلت مكانته ·

كهنوته وتهذيبه للشبيبة

في ١٥ اب من السنة ١٨٧٦ رقاه الطيب الاثر المطران يوسف جعجع الى درجة الكهنوت المقدسة في كنيسة دير مار جرجس بجردق القريب من بيت شباب والذي كان يومئذٍ كرسياً لابرشية قبرس ·

ولما كان الآباء اليسوعيون، وهم اساتذته، على بينة من فضائله وعلومه عينوه في كليتهم ببيروت استاذاً للاتينية والعربية وناظراً لفئة من التلاميذ فقام باعباء هذه الوظيفة ثلاث سنين ومن ثم عهدوا اليه في المعاونة بتحرير جريدتهم البشير واصلاح مطبوعات مطبعتهم الكاثوليكية وتأليف بعض الكتب الدينية والروحية والعلمية، نذكر منها معجمي الابوين كوش وبلو احدهما عربي فرنساوي والثاني فرنساوي عربي وتعريب البراءة الحبرية العامة التي اصدرها المثلث الرحمات البابا لاون الثالث عشر في حالة العمال وهي المبتدئة بكلمة : « Rerum Novarum » والتي يحتفل في هذا العام في رومية العظمى بمرور اربعين سنة على اصدارها احتفالاً شائقاً نظراً لخطورة مباحثها ولاقبال الحكومات الراقية على اتخاذها اساساً لما وضعته من النظم للعمل وحل المشاكل المتكونة بين العمال واصحاب الاعمال بما ينطبق على مدلول العقل وروح العدالة · واتصل خبر تفوقه في العلم وتثقيف الناشئة بالمثلث الرحمات المطران يوسف الدبس رئيس اساقفة بيروت فاستدعاه ليكون استاذاً وناظراً في مدرسة الحكمة المارونية فاقام فيها ثلاث سنوات الف خلالها كتابه الاول « ذخيرة الالباب في تفسير الكتاب » ·

وفي تلك الاثناء كان المثلث الرحمات المطران يوسف الزغبي الذي خلف المثلث الرحمات المطران يوسف جعجع في رئاسة اساقفة قبرس قد انشأ مدرسة القديس يوسف اللبنانية في قرنة شهوان واخذ يبحث عن كاهن يجمع بين

الفضيلة والعلم وحسن الادارة ليكل اليه تدبيرها فلم يجد اخلق من الخوري نعمةالله ابي كرم للقيام بهذه المهمة فاستقدمه اليه واسند اليه ادارتها فاستمر في هذه الوظيفة سبع سنين سارت المدرسة خلالها على قدم النجاح والازدهار حتى توافد اليها الطلاب من كل قطر وهناك الف كتاباً ثانياً في الحق القانوني سماه « قسطاس الاحكام » في ثلاثة مجلدات ٠

ثم اتفق مع الرئيس العام للرهبانية الانطونية على تعليم الاخوة الدارسين من ابناء رهبانيته اللغات العربية واللاتينية والفرنسية في دير مار اشعيا القريب من برمانا فاقام هناك ثلاث سنين دعاه بعدها المرحوم الامير قبلان ابي اللمع لتعليم اولاده في داره في جديدة المتن فاقام عنده سنة ٠

وفي السنة المدرسية ١٨٩٧ و١٨٩٨ حدث في مدرسة الحكمة المارونية ما حدا بعض الاباء الاساتذة الى مغادرتها فاستدعى المثلث الرحمات المطران يوسف الدبس صاحب الترجمة الى استلام ادارتها في السنة التالية لاجراء الاصلاح اللازم ففعل وفي السنة ١٩٠٠ و ١٩٠١ تولى ادارة مدرسة عبيه التي انشأها هناك الآباء الكبوشيون ٠

وفي السنة التي بعدها عين رئيساً للمدرسة اللبنانية في قرنة شهوان ثم طلبه رهبان دير المخلص الحلبيون الملكيون ليدرس رهبانهم في صربا اللغتين العربية والفرنسية ويعلمهم الخطابة والفلسفة فقام بهذه المهمة ثلاث سنين ٠

وفي السنة ١٩٠٦ كانت قد اختلت ادارة المدرسة المارونية في رومية العظمى فآلم ذلك قلب الجالس يومئذ على السدة الحبرية المثلث الرحمات البابا بيوس العاشر فامر بتوقيفها واشار الى المجمع الشرقي المقدس ان يلح على صاحب الغبطة السيد البطريرك بوجوب انتقاء كاهن عالم تقي خبير بالادارة يتولى رئاستها ويصلح شؤونها ويعيد النظام اليها فاخذ صاحب الغبطة يفكر في من يليق لهذه المهمة فوقع اختياره على صاحب الترجمة فاستدعاه اليه وافصح له عن عزمه على ايفاده الى رومية العظمى لضبط احوال المدرسة

واجراء ما يصون كرامة الطائفة فلم يسعه الا الاذعان لاوامر غبطته وعندئذ رقاه صاحب الغبطة الى رتبة خوري اسقفي ووجهه الى المدينـة الخالدة بعد ان زوده احسن التوصيات الى امام الاحبار والمجمع الشرقي المقدس ، فاخذ هناك يكد في اصلاح الخلل رغم ما صادفه من العقبات الكؤود المثبطة العزائم ولكن الله تعالى وفقه في عمله فتمّ له مـا اراد بفضل قوة الارادة والتجرد وما ازدان به من الفضيلة والرصانة والسيطرة على الاذهان والقلوب، ولم يطل به المقام حتى مشي بالمدرسة خطوة بعيدة الى الامام بما كان يلقيه عـلى طلبتها من المواعظ والارشادات صباح مساء . وكان لعنايته احسن اثر فيهم وكاد يكون جميع المتخرجين منهم عـلى عهده من المتفوقين في عملهم وفضيلتهم .

وما هو ان اقام زمناً في رومية العظمى عاكفاً على العمل متمماً واجباته بمنتهى الدقـة حتى لفت اليـه الانظار ونال عطف الحبر الاعظم والسادة الكرادلة الفائق احترامهم ورؤساء الدوائر الفاتيكانية فكان حيثما ذهب يقابل بالتكريم ثم عين مسجلاً اولاً رسولياً في الفاتيكان بناء على التماس المجمع المقدس مع بقاء رئاسة المدرسة المارونية في عهدته .

ومن القى نظرة عـلى حياة صاحب الترجمة الكهنوتية ، ومدتها تربو على ٣٥ سنة ، رآه قد صرفها جميعاً في التحبير والتصنيف وادارة المدارس وتربية الشبيبة فوق ما كان يقوم بـه احياناً من القاء الرياضات الروحية الناجعة للكهنة والعالميين . انها والحق يقال لحياة جد وعمل مملوءة بالمفاخر احلته المقام الارفع بين من خالطهم وجعلته محبوباً ومحترماً منهم في وقت واحـد واحصته بكل حق بين اكابر الرجال الذين جاهدوا احسن جهاد في وضع اساس النهضة العلمية والادبية التي يجني اليومَ هذا الوطن العزيز ثمارها الشهية .

وقد نشر المستشرق الكبير الايطالي السنيور كبريالي مقالا عن سيادته سنة ١٩٢٥ نقتطف منه ما يلي :

« ان اسقف مندو سيادة المطران نعمة الله ابي كرم الف تفسيراً للكتاب المقدس كثير الاعتبار طبع في بيروت سنة ١٨٨٤ . ونقل الى العربية في خمس مجلدات (والسادس تهيأ للطبع) الدرس الفلسفي لنيافة الكردينال مرسياه، وقد اجاد في ترجمتها بحيث ذاع اعتبارها عند المسيحيين والاسلام في سوريا ومصر ويقرأونها باعجاب وثناء . وبما له من علم في الحقوق الكنسية والاسلامية ، نقل الى العربية الحق القانوني وعلق عليه شروحاً ضافية وطبعه في ثلاثة مجلدات في بيروت (١٨٩٠–١٩٠٦) .

« اذهب من حين الى آخر للسلام على سيادة الحبر كرم في كرسيه (في مار بطرس في السلاسل) في تلك الدار المارونية التي تظهر عليها امارات الزهد والسكون وقد ظللتها شجرة النخل التي جعلتها اشبه شيء بالدور الشرقية . هناك يسكن سيادته منذ سنين عديدة وهو غائص في العلوم الرفيعة والتقوى الكهنوتية ، وكأنه قد انقطع عن العالم وجمع نفسه للصلاة والتأمل والشغل. وهو لطيف الحديث ، حلو المعاشرة ، بشوش الوجه كالاب الحنون . يتلقى زائريه بهجة وعطف وبساطة لائقة برجل كامل .

« وانه بنظره اليك يقرأ على شفتيك ما تريد ان تظهر له من الافكار والاحاديث ويجيبك اجوبة سديدة هي نتيجة ابحاثه الطويلة وتأملاته الرفيعة. ويتخلل كلماته من حين الى آخر ذكر الوطن البعيد ، وهي ذكرى مؤلمة طالما احتمل من اجلها اوان الحرب الكبرى ، وهي تظهر على عينيه الحلوتين والمفكرتين .

« في خلال تلك السنين المحزنة باخبارها وانبائها اخذ سيادة كرم ينقل الى اللاتينية مع ذيول وحواشي ضافية مختصر « ما وراء الطبيعة » لابن سينا الفيلسوف العربي الكبير الذي استخدمه البرتوس الكبير وتوما الاكويني لفهم ما اشكل في الترجمات اللاتينية التي وضعها الكندلفي وكثير غيره ، وهي معروفة باسم « الشفاء » . فهذا المختصر « النجاة » الذي سيطبعه عما قليل الحبر الماروني في ثوبه اللاتيني لم يترجم قط الى لغة اجنبية . وهو صعب

الفهم فلاسفة العرب انفسهم . وانه في قسم كبير منه ايضاح لفلسفة ارسطو .
وهكذا تلك النفس الغنية في العلوم والمعارف والقداسة تجمع في شيخوختها
الهادئة التقية تقاليد ابناء جنسها ، وانها لخير ممثل لميزاتهم العلمية اعني بها
ان تكون واسطة تفاهم بين الحكمة الشرقية والغربية وبين اللاتينية
والعربية » . اه .

اسقفيته

وكان صاحب الترجمة كلما طالت اقامته في رومية ازداد شهرةً وتجلى
للعيان ما تحلى به من فضيلة وعلم وطيب شمائل وكثر اصدقاؤه ومقدّروه
واتصل بصاحب القداسة ما عاناه في المدرسة المارونية من الآلام بسبب ما
صادفه من الصعوبات وكيف استظهر بحكمته وطول اناته وترفعه فاعتزم
مكافأته ، واذ كان للطائفة المارونية بحسب مجمعها اللبناني حق في ان يقيم
في رومية العظمى اسقفٌ راسم من ابنائها يرقي تلاميذ مدرستها الرومانية
الى درجة الكهنوت اراد صاحب القداسة ان يكافيء صاحب الترجمة
بترقيته الى درجة الاسقفية وتوجيه مهمة الرسامة اليه واصدر في ذلك امره
الجازم وتقرر ان تكون السيامة في ٢٢ حزيران من السنة ١٩١٣ في كنيسة
راهبات التقدمة الشريفات وان يكون المطران الجديد اسقفاً لميندو شرفاً .
وفي اليوم المعين قام بحفلة السيامة الطيب الاثر الكردينال مرّي دلفال
الوزير البابوي يومئذٍ يؤازره السيدان المطران آبيل جيلبر والمطران سبستيان
لامي يعاونهم رئيس الاحتفالات الحبريّة .

وقد حضر الحفلة عدد عديد من علية القوم من جملتهم صاحب
الغبطة السيد فيلبوس كماي بطريرك اللاتين يومئذٍ في القدس الشريف ،
والسادة المطارنة الموارنة بولس عواد وبولس بصبوص ومخائيل اخرس ، والسيد
زونكي رئيس اكاديمية الاشراف الكنسيين ، والسيد روكّري امين سر مجمع
انتشار الايمان المقدس للشؤون الشرقية ، والسيد كايتانو رئيس مدرسة



المطران نعمة الله ابي كرم

في شيخوخته

البروباغندا ، والاب لويس ابي كرم شقيق الأسقف الجديد وغيرهم كثيرون من رؤساء الرهبانيات وممثلي الطوائف وعدد من الاشراف وقناصل الدول ورجال الحكومة وذوي الوجاهة .

وبعد الحفلة دعي القوم الى مأدبة انيقة وجهت اثناءها عبارات التهانئ للاسقف الجديد .

ومن ثم اخذت تتوافد على سيادته رسائل التبريك مع التقادم الكثيرة المختلفة التي جاد بها عليه اصدقاؤه من فرنسيين وبلجيكيين وايطاليين كخواتم وملابس حبرية كاملة وغيرها .

وفي اليوم التالي حظي بمقابلة خاصة لدى الطيب الاثر البابا بيوس العاشر الذي هنأه بعبارات ابوية وقدم له صليباً ثميناً للصدر وعين له راتباً يتقاضاه من الخزانة الفاتيكانية فخرج من بين يديه وقلبه يفيض امتناناً وشكراً .

ولما اتصل خبر تسقيفه بلبنان اقيمت الزينات في مسقط رأسه واكثر قرى المتن المجاورة لها مثل صليما وعين سعادة وبيت مري واديار مار اشعيا ومار يوحنا القلعة ومدرسة بسكنتا .

وبعد سيامته تخلى عن رئاسة المدرسة المارونية وانقطع الى مهام وظيفته في الكرسي الرسولي والاشتغال في ما كان يعرضه عليه المجمع المقدس من مختلف الدعاوى المرفوعة اليه من الشرق ولاسيما دعاوى الزواج فيطالعها وينظمها ويبدي رأيه فيها . وقد استعمل ما بقي له من اوقات الفراغ في تأليف الكتب ، احب عمل اليه ، ومع هذه المهام لم يكن لينفك عن بذل ما بوسعه من المساعدات الادبية للمدرسة المارونية مدفوعاً الى ذلك بما يختلج في قلبه من الغيرة الوطنية والمحبة الطائفية .

وفي السنة ١٩١٤ زار وطنه لبنان لمشاهدة الاهل والاصدقاء والاستراحة من عناء الاعمال فلقي حيثما حل ضروب التبجيل واتفق ان نشبت الحرب الكونية في صيف ذلك العام فاضطر ان يعجل في العود الى مركز عمله فركب البحر من ميناء بيروت في اواخر شهر تشرين الاول .

وبعد وصوله الى رومية العظمى استأنف اعماله بنشاطه المعهود مواصلاً التأليف ولبث مشغول البال على ابناء بلاده فكان يقدم الصلوات الى الله ليزيل عنهم تلك الكربة ويعيد السلام والراحة الى العالم . ولم يكتف بذلك بل لجأ الى جميع الوسائل الممكنة لينشل من فم الموت ابناء وطنه العزيز الذي كان قد طغى عليه اعداؤه فنفوا بعيداً عنه كبار قومه وعلقوا اعز ابنائه على اعواد المشانق . فطلب منه صاحب القداسة البابا بناد كتوس الخامس عشر ان يدلي اليه بتفاصيل ضافية وبراهين شرعية قانونية معترف بها لدى الدول حتى يمكنه التدخل في قضية لبنان ففعل سيادة المترجم وقدم تقريره اربع نسخ وكان البرهان الاساسي لتكافل الدول على ضمان نظام جبل لبنان الذي وقعته سفراء الدول في الاستانة . فاذا تعذر على بعض الدول القيام بتعهداتها وجب على الدول الاخرى ان تتقيد به اي انه على النمسة والمانيـة ان تفعلا ذلك من قبيل الالزام الدولي وانه اذا كان حلفاء تركية يتهمون المسيحيين بحبهم لفرنسا فالدولة التركية كانت هي نفسها تعتبر قنصل فرنسة في سورية وسفيرها في الاستانة مرجعاً يرجع اليه المسيحيون عند الحاجة وهي كانت تلبي طلب السفراء والقناصل كلما تقدموا اليها يعرضون تمنيات المسيحيين . فقدم صاحب القداسة نسخة الى امبراطور المانية واخرى الى امبراطور النمسة وقد عرف بعد ذلك من قنصل المانية في حلب ان هذه المذكرة كان لها وقعها وتأثيرها الحسن في حمل تركية والمانيـة على التساهل والرفق بالمسيحيين وفي مقدمتهم الموارنة وبطريركهم الجليل .

ولما كان المثلث الرحمات البابا بنادكتوس الخامس عشر يطلع على ما كان يقوم به صاحب السيادة المترجم من الاعمال الجليلة ويشتغل به من التآليف النافعة النفيسة امر بان يزاد له مرتبه الذي كان يتناوله من الكرسي الرسولي وجعل يبدي نحوه في كل فرصة العواطف الابوية مقرونةً بعبارات التنشيط والاطراء .

وفي السنة ١٩٢٢ ارتقى الى المقام البابوي صاحب القداسة الحبر الاعظم الحالي فرفع اليه صاحب السيادة مجموعة تآليفه المخطوطة فسرَّ بها الحبر الاعظم وبما بلغه عن مؤلفها من الاخبار التي اوجبت ارتياحه فوجه اليه رقيماً كريماً مشجعاً يباركه فيه ويثني على نشاطه وفضائله وخدماته الدين والعلم ٠

ثم ان هذه الحظوى التي نالها في عيون الاحبار الاعظمين الذين توالوا على ايامه كان قد نال مثلها في عيون كثير من اصحاب النيافة كرادلة الكنيسة المقدسة والسادة المطارنة والاحبار من رؤساء الدوائر الرومانية وغيرهم من العلماء والاشراف واركان الحكومة الايطالية نذكر منهم صاحب النيافة الكردينال ليغا المشترع الكبير والمرحومين الطيبي الاثر الكردينالين فيكو ومري دلفال وصاحب النيافة الكردينال غسباري وزير الدولة البابوية السابق وصاحب السيادة المطران دربيني رئيس المعهد الحبري الشرقي المشهور بسمو مداركه وبسطة علومه والذي كان يعتمد رأي صاحب الترجمة ويقدره حق قدره ٠

وقد اهدى مرة الى السيد مسوليني كتابه « النجاة » لابن سينا الفيلسوف العربي الذي ترجمه الى اللاتينية فورده منه رسالة رقيقة يمتدح فيها عنايته في ترجمة هذا الاثر الممتاز الذي يساعد الغربيين على التعرف الى ذلك الفيلسوف العربي الكبير الذي كان ولا يزال من نحو سبعة قرون مجهولاً منهم ٠ ومن اخص الفضائل التي امتاز بها المترجم في اثناء اقامته في رومية وتجواله في اوربا اباؤه ونزاهته وعفة نفسه مما استوجب احترامه واطلاق الالسنة بالثناء عليه ٠

وفي اواخر سنة ١٩٢٩ سافر الى فرنسة فلقي فيها ممن قابلهم من رجال الدين والدنيا كل رعاية وتقدير وبعد ان سار الى مقام القديسة تريزيا الطفل يسوع في ليزيو توجه الى باريس وزار في من زارهم فيها دار الطباعة الصالحة وادارة جريدة لاكروا وقد نشرت عنه هذه الجريدة المعروفة بصدق لهجتها في جزئها الصادر في ١٢ كانون الاول من تلك السنة مقالاً عنوانه :

« رسول وعالم وصديق لفرنسة » ذكرت فيه ما اتصل بها عن ترجمة حياته وتعداد مؤلفاته واعماله وصدرت ذلك الجزء برسمه الكريم واثنت على مواهبه السامية وشمائله الكريمة وجهوده المتواصلة في سبيل الدين والعلم وسمته « السمعاني » الآخر للطائفة المارونية والصديق الحميم لفرنسة والرسول العالم العامل في سبيل الخير وخدمة الكنيسة .

تآليفه

قيل : الانشاء هو الانسان اي ان كل امرء يعرف من نفثات قلمه وما يخطه على القرطاس يكون عادةً مقياساً لمعارفه وافكاره ومقدرته العقلية ولهذا رأينا ان نفرد باباً لذكر التآليف التي وضعها صاحب الترجمة وهي اوضح دليل على حقيقة مقامه . اليك بيانها وملخص ما جاء فيها :

التآليف المطبوعة

١ً ذخيرة الالباب في علم الكتاب

هو زبدة ما ذهب اليه علماء الغرب بلغاتهم المختلفة من الشرح الصحيح المعاني للكتاب المقدس من مختلف النواحي التاريخية والعلمية والانتقادية ليستغني به الطلاب من ابناء الضاد عن مراجعة ما وضع باللغات الاجنبية المختلفة من المطولات التي قد يفوتهم تناولها اما لجهلهم اللغة التي كتبت بها واما لكثرة ماتحويه من آراء ومذاهب واما لان وقتهم الضيق لا يأذن لهم بتلك المراجعة .

٢ً قسطاس الاحكام في ٣ مجلدات

يتضمن قواعد فقهية وقوانين كنسية مع تعاليق عليها في الحاشية ترشد الى مصادرها في الحق القانوني وتبين مـا يقابلها في الشرع الاسلامي وهو

اول كتاب من نوعه في اللغة العربية يرجع اليه القضاة والمحامون الكنسيون وغيرهم من ارباب القوانين وطلابها في دعاوى الاحوال الشخصية التي لها اهميتها لاسيما الآن في ديارنا الشرقية ·

وامتاز هذا التأليف ببلاغة تعبيره القانوني ولا يجهل المتخصصون لمثل هذه العلوم الشرعية والقانونية ما في هذا النوع من الكتابة من الصعوبة والدقة ·

٣ً الفلسفة النظرية للكردينال مرسيه

نقله الى العربية عن كتاب مدرسي في عدة اجزاء للطيب الاثر العلامة الشهير الكردينال مرسيه رئيس اساقفة مالين في بلجكا ، وضع خصيصاً لتلاميذ صفوف الفلسفة في جامعة لوفان وقد تضمن مختلف الابحاث الفلسفية النظرية ودروس ما وراء الطبيعة والانتقاد بفروعها فجاء اثراً جليلاً وطرفةً نفيسة يجني منه طلاب الحكمة من ابناء الضاد ثمار الفوائد العميمة · وقد اعجب به العلماء الشرقيون ولاسيا المصريون الذين كتبوا الى سيادة مترجمه يثنون على براعته وطول باعه وما اداه به من الخدم الجلى التي لا تقدر بثمن الى اللغة العربية ·

٤ً كتاب النجاة

كتاب لابن سينا امير فلاسفة العرب يشتمل على العلوم التي اطلق عليها العرب بعد ارسطو علم ما وراء الطبيعة ترجمه صاحب السيادة عن العربية الى اللاتينية وعلق عليه شروحاً ذات شأن جمة الفوائد ذاكراً فيها ما يقابل المتن من اقوال شمس المدارس القديس توما الاكويني معرفاً الى علماء الغرب إمام فلاسفة العرب وقد جاءت هذه الترجمة تحفة فتلقاها العلماء الغربيون ولاسيا المستشرقون منهم بالاعجاب والتقدير واحلوها في ذروة المؤلفات الممتازة ·

٥ً مجموعة الردود على الخوارج

كتاب وضعه القديس توما الاكويني كبير فلاسفة الغرب باللغة اللاتينية في اربعة مجلدات ناقش فيه العلماء والفلاسفة الخوارج خاصاً المسلمين منهم كالفارابي وابن سينا وابن رشد والغزالي عارضاً نظرياتهم ومبادئهم على محك النقد النزيه فأيد منها ما وافق نظريات ومبادئ الفلسفة المسيحية ببراهين مستمدة من نور العقل الطبيعي لا غير وفند منها ما غايرها مشيراً الى فساده ووجوه اصلاحه وتقويمه ابتغاء خدمة الحقيقة واثباتها ، ترجم منه صاحب السيادة المجلد الاول الى العربية بعبارة بليغة راعى فيها الامانة والدقة في تأدية المعاني متوخياً فائدة ابناء الاقطار العربية وقد علق عليه في حواش شروحاً وذيولاً تكاد توازي الاصل قيمةً وقدراً ·

التآليف الجاهزة للطبع

١ً علم الاجتماع

هذا العلم من مستنبطات الافرنج له عندهم قواعد وروابط وشأن رفيع اما العرب فلم يكن معروفاً عندهم كعلم منفرد وقد اهمله المتاخرون فلم يكتبوا فيه ما يفي بالحاجة لهذا لم يرَ صاحب السيادة بداً من وضع مؤلفه هذا الشامل ، اقتبسه من مشاهير الاجتماع عند الافرنج فذكر طبقات الهيئة الاجتماعية كالحكومات ورجال الاديان واصحاب المهن والحرف والعمل والمزارعين والجماعات والاسر والافراد وبين ما يربط بعضها ببعض من العلاقات وما لكل منها من حقوق وواجبات لا بد من مراعاتها لشمول الامن والراحة في اصقاع المسكونة ·

٢ً المحاكمات الكنسية

كتاب جمع فيه صاحب السيادة اصول المحاكمة الكنسية مبيناً كيفية تنظيمها وتشكيل محاكمها في جميع الدعاوى التي ترفع اليها مما لا غنى عنه عندنا للقضاة والمحامين الكنسيين وغيرهم من رجال القانون وطلابه بسبب اختصاص بلادنا بالمحاكم الروحية لمختلف الطوائف للحكم في الدعاوى المتعلقة بالاحوال الشخصية ·

٣ً الفلسفة الادبية

هو الجزء السابع من كتاب الفلسفة لائمة علماء جامعة لوفان وفي مقدمتهم الطيب الاثر الكردينال مرسيه · تابع البحث فيه عن الشرائع والانظمة التي تربط البشر : اولاً بمبدعهم ثم بعضهم ببعض وهذا ما اطلق عليه ارسطو « علم الفلسفة الادبية » وتابعه فيه من الفلاسفة محتذو طريقته وجل ابحاث الكتاب مدارها على الحق الطبيعي الاجمالي والفردي وما يتنوع عنه من حق الاستملاك مع دحض المذاهب المختلفة له كالشيوعية وما اليها · وقد علق على المتن حواشياً تزيده ايضاحاً وشرحاً وترشد الطالب الى ما وضعه العلماء من المطولات في هذا الصدد ·

ولصاحب السيادة تآليف اخر لم تنجز بعد ولكنها الآن اصبحت جاهزة للطبع· منها علم الاخلاق الفردية ، والقانوني الجديد ودحض الاعتراضات وهي على مثال ما تقدمها من كتبه اهمية وشأناً ولا تكاد تختلف عنها في ما اشتملت عليه من سمو الافكار وجليل المعاني وقوة العبارة ومتانة تركيبها مما جاء دليلاً على ثقابة فكره وتفوق مداركه وشهد له بالفضل في ما عني به عناية خاصة من استعمال الالفاظ الفلسفية الوضعية مقتبسة عن المتقدمين او مستنبطة لبعض الالفاظ استعملها فلاسفة العرب ولم يعثر لها على ندّ او ترجمة في لغة الضاد· وبالجملة عاش المترجم عيشة كلها بين الكتب والمحابر

وشغف بالادآب شغفاً عظيماً ساهراً الليالي متمتعاً بلذة النشاط في التآليف وامتاز بالمقدرة الخطابية وفصاحة اللسان واختيار الاوضاع اللغوية والمواضيع الشاقة التي لم يطرقها احد من قبله . ترى كتاباته على وفرتها آية في البلاغة وحسن الاداء . فاذا قرأتها خال لك انك تقرأ شيشرون او البستاني او اليازجي او غيرهم من امراء الفلسفة والادب واللغة .

اخلاقه ومزاياه

تحلى صاحب السيادة المترجم باخلاق شخصية خاصة ومزايا فريدة عالية لا نرى بدأً من الالماع اليها ولو بوجيز العبارة ايفاء لحق الموضوع الذي آلينا على النفس معالجته .

اشتهر سيادته بالرصانة المؤذنة بما فطر عليه من الرجولية والمقدرة والفضيلة والعلم والحاملة اياً كان من محدثيه على اهابته واحترامه . وما ان تقترب منه حتى يستملكك الاحترام ، احترام الفضيلة الظاهرة ادلتها على اسارير وجهه ومحياه ويأخذك الاعجاب من ذاك العلم الوسيع المتحد مع الفضيلة اتحاداً شديداً يلقي المهابة والاحترام ، ويسدد اراء سيادته ويجعله لطيف المحادثة قوي البرهنة والاقناع .

وزينه الله بحكمة سامية وغيرة على الاداب المسيحية متقدة ، ومحبة حارة للنفوس المفتداة بدم الحمل الالهي جعلته يوجه كل اعماله الى غاية سامية هي خدمة الله والكنيسة المقدسة ويترفع عن الاحزاب ويجمع في نفسه صفات المعلم والكاهن ، والاسقف ، والراعي ، والمهذب والواعظ .

وتزينت نفسه بالانس ورقة الاخلاق بحيث كان يقابل الجميع بالهشاشة والبشر وكان رغم محبته للمطالعة والكتابة والتاليف يصغي لمحدثه ويسعى جهده لمساعدته ، وكانه لا شغل له الا الاهتمام بالملتجيء اليه والطالب معونته . وكان زائره يستأنس بتلك الابتسامة الملائكية التي ترافق حديث سيادته ولا تغادره الا نادراً .

اما زهده وترفعه عن اباطيل العالم فلقد بلغا به الى حد الكمال . فكان يعيش في اديار الرهبان التي كان يعلم فيها وفي رومية وهو اسقف كاحد الرهبان الحافظين قانونهم بكل تدقيق . وكانت البساطة في مسكنه والقناعة في مأكله ترافقان حياته . وكل من زاره في رومية بعد ان نال من الشهرة بتآليفه العديدة التي نشرها شرقاً وغرباً تعجب من تلك البساطة المالئة مسكنه ، ومن تلك القناعة المرافقة حياته .

اما محبته لله وعبادته لمريم العذراء والقديسين ، واحترامه للكنيسة المقدسة فحدث عنها ولا حرج . كان ، عندما يأخذ كتاب صلواته ، يظهر بمظهر عبيد الله : قامة طويلة تجللها الرصانة والاحتشام، وتلقي عليها الفضيلةُ المهابةَ والرصانة ويرسم عليها التامل بعظمة الله واستحضاره التواضع العميق والاهابة الممزوجة بالمحبة والبساطة . وكان يفضل ان يتلو صلواته امام القربان المقدس ومنه كان يستمد القوة والنشاط على العمل . وقد امتاز بتدقيقه في القيام بواجباته الروحية ، وبنوع خاص في تقدمة القداس وتلاوة الفرض: فكان وهو في الثمانين يقدس كانه يقيم القداس الاول بالاحترام اللائق والتأني الواجب لاسرار الله .

وكان في صلوات فرضه كانه احد خدام العرش السماوي يصعد التسابيح بمحبة متقدة .

ومحبته لله هذه جعلته يزداد غيرة على الكنيسة المقدسة وبنوع اخص على طائفته ويسعى لزيادة مجدها وتعزيز اسمها ، وكثيرا ما كان يردد هذا القول: « ان الموارنة بذرة صالحة اينما زرعت اتت بالثمار الحسنة » . وعندما كان يذكر وطنه وما يحوط بـه من امم غريبة عن المسيح كان يتدرمر قلبه حزنا ويأخذ يحض تلامذة المدرسة المارونية على ان يحملوا كلمة الانجيل الى خارج حدود لبنان وينادوا بكلمة الله حتى يملك المسيح على امم لا تبعد عنا الا مسافة قريبة . وكان يقول : انه مستعد ليخصص قسما وافراً من ماله لكل من يتجند للتبشير بالانجيل في ما يجاور لبنان من البلاد البعيدة عن معرفة الحق .

ولم يكن شيء احب لديه بعد الله وكنيسته من الدرس والمطالعة والكتابة . وقد كان ينصرف الى ذلك حياته كلها رغم ما كان يقوم به من سائر الاشغال الوافرة .

فكان يستسلم بكليته الى الكتابة والمطالعة من الصباح الى المساء. ولم يتفق له ان توقف عن عمله لسبب وعكة او مرض او غيرهما . بل كان ابان مرضه يبدي نشاطاً مدهشاً في الوقوف على نماذج طبع مؤلفاته واحياناً كثيرة كان يصلحها بيده . الكتاب احب انيس لديه ، والكتابة اقدس اعماله المجردة .

قال لاحد محدثيه في مرضه الاخير وقد جاء يشجعه ويبين له الفائدة من حياته الثمينة وحاجة الكنيسة اليه ، ويتمنى له الشفاء والافساح في اجله :

« اني غير طامع في الدنيا لانها زائلة ولا يدوم غير وجه الله . غير اني اشتهي ان يفسح لي الرب مدة ولو قصيرة لانجاز طبع ما بقي مخطوطاً من مؤلفاتي . ولكن فلتكن ارادة الله لا ارادتي . انا آلة ضعيفة تحركها يد العناية الالهية ولا تأثير لوجودي في هيأة الكنيسة . فان شاء الله قمت بهذه الخدمة لمجده تعالى وخير القريب . والا فانه يقيم من الحجارة بنين لابراهيم » .

عوده الى لبنان

وفي الصيف الفائت اجاب صاحب السيادة داعي الحنين الى الوطن والاهل فاستأذن في القدوم الى لبنان وقد غادر عاصمة الكثلكة مشيعاً بالاكرام الى فرنسة ومنها البحر الى بيروت فوصل اليها صباح السبت ٣٠ آب وقد جرى له في الباخرة وعلى الرصيف استقبال يليق بمقامه وارسلت له الحكومة اللبنانية زورقاً خاصاً اقله الى البر واوفدت ممثلاً استقبله باسمها ومن الرصيف سار تواً الى كاتدرائية القديس جرجس المارونية

حيث توافد عليه جمهور المهنئين من مختلف الطبقات والطوائف وفي مقدمتهم صاحب السعادة الاميرال دفيل قائد الاسطول الفرنسي في البحر المتوسط ورئيس الوزارة اللبنانية اديب باشا وفي صباح اليوم التالي احتفل بذبيحة القداس الالهي في الكاتدرائية بحضر من حشد كبير من الاهل والاصدقاء والمؤمنين وبعد الانجيل خطب رئيس كهنة الكاتدرائية الاب الفاضل الخوري انطون عقل مطرئاً مناقب الحبر ذاكراً له خدمه الكثيرة في جانب الدين والعلم ·

وبعد ان رد الزيارات في بيروت لمن وفدوا لاستقباله والترحيب به وخصّ بزيارة ابوية كلية الآباء اليسوعين حيث تلقى علومه توجه الى الديمان لاداء واجب الاحترام لصاحب الغبطة الجليل السيد البطريرك فاجل صاحب الغبطة استقباله وتلقاه بالهشاشة واستبقاه لديه اربعة ايام بثه فيها اصفى عواطف الولاء والانعطاف وعاد من الديمان الى حريصا حيث زار صاحب النيافة القاصد الرسولي ممثل الحبر الاعظم مقدماً له شواعر الاخلاص والاجلال · فرحب به صاحب النيافة واحاطه بالرعاية والتوقير ومن هناك جاء الى مسقط راسه فاستقبله اهله ومواطنوه استقبالاً مؤثراً ومن ثم اخذ الكبراء والاعيان ووفود القرى ولا سيا تلاميذه القدماء يتواردون للسلام عليه والترحيب به فكان يقابلهم بما فطر عليه من الانس والهشاشة· وفي اوائل تشرين الاول اخذ يرد الزيارت في جهات المتن وكسروان والقاطع متنقلا بين القرى والاديار فكان حيثما وفد تقام له الاستقبالات الشائقة الدالة على ما له في القلوب من بليغ الاحترام ·

وما هو ان دخل فصل الشتاء حتى الم بصحته مرض شديد وللخوف من شدة البرد في برمانا اشار عليه الاطباء بالانتقال الى بيروت ففعل واثر ان تكون اقامته في المستشفى اللبناني الكائن في حي الاشرفية حيث كان محفوفاً بعناية الاطباء ورعاية المتوافدين كل يوم لعيادته وتفقد صحته الغالية من كبار رجال الدين والدنيا وقد اتصل خبر اعتلاله بصاحب القداسة

الحبر الاعظم البابا بيوس الحادي عشر فوجه اليه بواسطة صاحب النيافة وزيره الكردينال باشلي برقية مؤرخة في ٢٧ شباط من السنة الجارية تلقتها القصادة الرسولية في بيروت وفيها يتمنى صاحب القداسة لسيادته احسن التمنيات ويهدي اليه بركته الرسولية فحمل صاحب النيافة القاصد الرسولي السيد فريديان جيانيني هذه البرقية بنفسه الى صاحب السيادة في المستشفى فاثر ذلك في قلب سيادته اجمل تأثير وجعل قلبه يفيض امتناناً لامام الاحبار وللسيد القاصد وبادر يرفع برقية الى السدة البابوية السامية يشكر فيها للحبر الاعظم تنازله الابوي ويجدد عهود تعلقه بالسدة الرسولية وخضوعه البنوي لنائب السيد المسيح وقدم لصاحب النيافة القاصد الرسولي اخلص حاساته الولائية وكان نيافته يتردد في الاسبوع مرةً واثنتين لعيادته باسمه وباسم الكرسي الرسولي ·

م · ك ·

الكتاب الاول

ترجمة الكتاب(١)

الفصل الاول

في أدب الحكيم (اي الواجب الذي تتقاضاه الحكمة القيام به) (٢)

« لهاتي تهذ بالحق وشفتاي تمقتان النفاق » (امثال ف ٨ عدد ٧)

١ً ان ما جرى عليه استعمال الجمهور ورأى الفيلسوف(٣) وجوب

---

(١) جعل الملاك القديس ما تتضمّنه ترجمة كتابه هذا الاول تسعة فصول تحرى البحث فيها عن ثلاثة امور أولها بيان قصده في هذا المؤلّف وثانيها بيان انواع الحقيقة التي يتوخى إيضاحها (ف ٣) وثالثها بيان الترتيب الذي يتحرّى الجري عليه في مؤلفه هذا (ف ٩) امّا الامر الاول فمدار الكلام فيه على شيئين أولها أدب الحكيم ما هو (ف ١) وثانيها وهو نتيجة ما قدّمه في ف ١ وهو ما هو الغرض من وضع هذا المؤلّف .

(٢) يقول ان أدب الحكيم اي الواجب المترتب عليه القيام به من حيث هو حكيم اي منصب على علم الفلسفة هو ١ً انه يعني الحكيم أن يصرف نظره الى اعتبار غاية الاشياء و ٢ً الى البحث عن غاية الكون و ٣ً من أخص واجباته أن يوقف نظره على تأمل الحقيقة و ٤ً وخصوصاً على الحقيقة الأولى و ٥ً واخيراً عليه أن يتوفر على دفع البطل المضاد لحقيقة المبدأ الاول والأسمى .

(٣) يريد باسم «الفيلسوف» اريسطو وكل مرة يرد عليك اسم الفيلسوف فافهم أريسطو .

اتباعه في اعطاء الاشياء اسماءها (كما ورد في ف ١ ك ٢ من الطوبيقات) إنما هو أن اسم الحكماء يطلق على الذين يرتبون الاشياء على وجهها القويم ويجيدون تدبيرها وسياستها كما ينبغي ولهذا فمن جملة ما يتصوره الناس في الحكيم انما هو ما يذكره الفيلسوف في ف ٢ من مقدمته على الفلسفة الالهيّة حيث قال : شأن الحكيم الترتيب . وان جميع الاشياء التي تدبّر وتُعدّ لغاية ما فانما القاعدة في تدبيرها وتنظيمها يجب أن تؤخذ من الغاية . اذ ان كل فرد من افراد الاشياء إذا تم ترتيبه واعداده الى غايته على الوجه الملائم فانه حينئذ يكون قد تم وضعه على احسن ما ينبغي إذ ان غاية كل شيء هي الخير . وعليه فاننا نرى في الصناعات أن التي تتولى تدبير الاخرى منها وتقوم مقام الآمرة عليها انما هي التي تتعلق بها غاية تلك الأخرى كصناعة الطب مثلاً فانها ترئس صناعة العقاقير وتقوم بتدبيرها من أجل أن صحة البدن التي يدور عليها الطب هي غاية كل الأدوية النباتية التي تتولى تركيبها صناعة العقاقير . وكذلك الأمر في صناعة الملاحة بالقياس الى صنع السفن . وكذلك فنّ الجندية بالقياس الى الفَراسة وجميع المعدات الحربيّة . وان الصناعات التي ترئس غيرها تسمى الصناعات «الرئيسيّة – المهندِسة» من جهة انها الصناعات الأصلية . ومن ثم كان أن أرباب هذه الصناعات الذين يقال لهم المهندسين يعزُون الى نفوسهم لقب الحكماء .

٢ً ولأن الصنّاع المذكورين الذين يبحثون عن غايات بعض اشخاص الأمور لايتناول بحثهم الغاية الكليّة الشاملة لجميع الامور فانما يدعون (بوجه الخصوص) حكماء في هذا او ذاك الفرع . وعلى هذا قال بولس (١ كور ٣ : ١٠) وانا كبنّاء حكيم وضعت الأساس . وأما اسم الحكيم باطلاقه فإنما هو خاص الدلالة على من يوجّه اعتباره الى ما هو غاية الجميع التي هي مبدأ الجميع أيضاً (١) .

٣ً وعليه فالحكيم على رأي الفيلسوف – كما ورد في المحل المذكور سابقاً – إنما من شانه ان يصرف نظره الى الاسباب العالية . ولكن الغاية القصوى لكل شيء انما هي التي ينويها ويقصدها الفاعلُ الاول لذلك الشي أو المحرك له . والفاعل الاول والمحرك الاول للجميع إنما هو العقل (٢) كما سنوضحه (في

---

(١) لان الفاعل الاول والمحرك الاول واحد ولا يمكن الفاعل الاول ان يفعل من اجل غاية مباينةٍ له كما سوف يتبيّن لك في ف ٧٤ . وعليه فتكون الغاية القصوى لما يفعله انما هي نفسه . بخلاف الفواعل الثانية التي تفعل لاجل غاية مباينةٍ لها ولهذا قال في العدد السابق : غاية الجميع هي مبدأ الجميع .

(٢) قوله « العقل هو الفاعل الاول والمحرك الاول » له معنيان الاول أن كل ما يُفعل بإرادة إنما الفاعل الاول والمحرك الاول له هو العقل عموماً لان الارادة لا تفعل الا متحركة عن ادراك العقل ولهذا نقول ان الصانع يصنع مصنوعاتهِ بالعقل . والمعنى الثاني أن يكون العقل هو نفس جوهر

ف ٤٣ و ٤٤ في الثاني من كتبنا هذه) . فوجب اذاً ان تكون غاية الجميع خير العقل وخير العقل انما هو الحق (١) . فوجب اذاً ان يكون الحق هو الغاية القصوى للكون اجمع . وان يكون اخص ما يتوقف عليه نظر الحكمة غاية الكون وترويها . ولهذا فان الحكمة الالهية تصرح بانها انما لبست جسداً وجاءت الى العالم لكي تبيّن الحق إذ قالت (يوحنا ١٨ : ٣٧) اني لهذا وُلدت ولهذا اتيت الى العالم لأشهد للحق .

٤ً ولكن الفيلسوف (ف ٣ من علم ما وراء الطبيعة ٢) يصرّح بان الفلسفة الأولى هي علم الحق ولا كل حق بل ذلك الحق الذي هو مصدر كل حق واعني به الحق الذي يختص بالمبدأ الاول لوجود الاشياء جميعها . فاذاً حق هذا المبدأ الاول انما هو ايضاً مبدأ كل حق . وذلك لان حالة الاشياء في الحق هي حالتها في الوجود (٢) ثمَّ من تلمّس أحد

الفاعل كما هو شأن الله وحده . فاذاً يصح على كلا المعنيين ان العقل هو المحرك الاول والفاعل الاول أي سواء اعتبرناه تعالى فاعلاً بالارادة أو انه نفس عقله .

(١) هذه النتيجة حاصلة عن مقدمة اخرى سوف يثبتها في مقامها وهي ان الفاعل الاول لكل شيء انما يقصد اولاً خير نفسه ثم تبعاً خير مفعوله وخير العقل هو الحق .

(٢) قوله « حالة الاشياء في الحق كحالتها في الوجود » يراد به ان الحق لانبنائهِ على الموجود كان مفهومه مرافقاً لمفهوم الموجود . واما انبناؤه على الموجود فلأن الحق اسم لموجود مكمّل غيره باعتبار حقيقة نوعهِ . فالحق اذاً من جهة الشيء ولكونه يساوق الموجود يتضمّن معنى الموجود مع زيادة معنى التكميل (عن الشارح بتصرف) .

الضدّين شأنه ايضاً ان يدفع الضدَّ الآخر ويدحضه (١) . كما ان الطب الذي يعالج الصحة يدفع المرض . ومن ثم فكما أنه من شان الحكيم أن يتأمّل في الحق وخصوصاً حق المبدأ الاول ويبحث عن غيره من الحقائق كذلك شأنـه ان يقاوم ما يضادّه من الكذب والبطل . فما أحسن اذاً مانطقت بـه الحكمة إذ بيَّنت بالآية التي ذكرناها أن شأن الحكيم شأنان التأمّل في الحق الالهي الذي هو الحق بمعنى التجليل والتعظيم والنطق بهِ بعد تأمله والتروي فيه وهذا ما اشارت اليه اذ قالت: « لهاتي تهذّ بالحق ». ثم مقاومة الضلال المضاد للحق وهذا انما ارادته الحكمة بقولها « وشفتاي تمقتان النفاق » وبهذا أشارت الى الضلال المضاد للحق الالهي أي المناقض للدّين الذي يُسمَّى البرّ والتقى ومن ثم فالكذب المضاد للتقوى يطلق عليه اسم النفاق .

الفصل الثاني

في الغرض الذي يقصده المؤلف من كتابه هذا اي شيء هو

٢ وان درس الحكمة لهو افضل من سائر الدروس التي يزاولها الناس كمالاً وسمواً ونفعاً وعذوبة . اما كونهُ أفضل كمالاً فلان

(١) غرض الماتن القديس من تاليفه هذا غرضان إبانة الحق ثم دفع الضلال والى هذا الاخير اشار بقوله « من تلمس احد الضدين » .

الانسان كلمّا اكبّ على درس الحكمة أصاب من السعادة الحقيقية حظاً . فان الحكمة تقول (على ما ورد في عدد ٢٢ ف ١٤ من ابن سيراخ) : طوبى للرجل الذي يتأمل في الحكمة ويتحدث بها (١) . و ٢ً اما كونه افضل سمواً فلانه اي درس الحكمة يُدني صاحبه بنوع أخص من الشبه بالله الذي صنع كل شيء بحكمة . ومن ثم فلان الشبه علة الحبّ فدرس الحكمة يصل صاحبه بالله بصلة المحبة . ولهذا قيل (في عدد٢ من ف ٧ من سفر الحكمة) : الحكمة كنز لا ينقص والذين استفادوا منه قد أشركوا في محبة الله .

٣ً أما كونه اكثر نفعاً فلأن الحكمة تؤدي الانسان الى ملكوت الخلود فقد قيل (في عد ٢١ من ف ٦ من سفر الحكمة) : ابتغاء الحكمة يبلغ الى الملكوت الخالد (٢)

---

(١) ان من ينصبّ على درس الحكمة يكتسب لنفسه كمالين كمالاً من جهة النظر لانه يحصل له بعض الشبه بالسعادة الحقيقية التي تقوم بمشاهدة الحق الالهي والذات الالهية . ثم كمالاً من جهة العمل لان الحكمة وان كانت في عرف الفلاسفة قوةً مدركة فقط تقف عند تأمل الاسباب العالية فهي في عرف أئمة اللاهوت قوة درّاكة ومدبّرة ايضاً لانها ترشد الانسان الى صلاح الاعمال لا بأدلة وأسباب بشرية فقط بل باسباب آلهية ايضاً .

(٢) لانهـا اولا تشرك في محبة الله التي تؤدي الى الملكوت . وثانياً لان مزاولها كما ينبغي يجد في تأملها دافعاً الى صلاح الاعمال التي تبلغ الى الملكوت .

٤ٌ اما كونه اشد عذوبةً فلأن معاشرة الحكمة ليس فيها مرارة ولا في الحياة معها غمة بل سرور وفرح. (عد ١٦ ف ٨ سفر الحكمة) .

هذا فبعد أن توثقنا بعون الله في اتخاذ خطة الحكيم قد عقدنا النيَّة وان لم يكن ذلك مما تصل اليه طاقتنا على بذل الوسع في ايضاح الحق الذي يعترف به الايمان الكاثوليكي ودفع ما يضادُّه من الاضاليل وذلك بحسبما تسنح القريحة . وانني اقول ما قاله إيلاريوس في سر التثليث (عد٣٧ف١) إنني موقن من نفسي أن عليَّ لله واجباً من اخص واجبات حياتي وهو ان يكون كل حديثي جارياً عليه وحِسِّي يتحدث به .

هـذا وأما تعقُّب اصحاب الضلالات كلٍّ واحد منهم على حدته فأمر غير ميسور لسببين اوَّلهما لأن مزاعم كل واحد من الضالين وترَّهاته ليست معلومة عندنا جميعها حتى يمكننا ان نستمد من نفس اقوالهم حججاً نقوِّض بها اباطيلهم . فان الملافنة الاقدمين قد سلكوا هذا المسلك في هدم اباطيل الخوارج الذين تيسَّر لهم الوقوف على أوضاعهم إما لانهم كانوا من جملتهم وإما لانهم في اقل الامر كانوا عائشين بين ظهرانيهم فتلقنوا تعاليمهم .

وأمَّا السبب الثاني فلأن بعض اولئك الخوارج كاتباع محمد وعبدة الاصنام لا يوافقوننا على التسليم بسلطة كتاب ما يمكننا بهِ اقناعهم كما يمكننا ان نحاجَّ اليهود بآي العهد القديم والهراطقة

بالعهد الجديد . فيما أن اولئك لا يقبلون لا هذا ولا ذاك . فكان لا مندوحة لنا من العَود الى العقل الطبيعي الذي يضطر الجميع الى التسليم بهِ . إلّا ان العقل يقصر نقصاً عن الامور الآلهية . بيد اننا اذا تفحَّصنا حقيقة من هذه الحقائق فاننا نبيّن معاً اي الاضاليل يندفع بها . وكيف ان الحقيقة الثابتة ببرهان العقل تجيء موافقة لعقيدة الدين الكاثوليكي .

الفصل الثالث

في ان الاشياء التي نعتقدها عن الله انما الحق فيها على نوعين

ولان طريقة ايضاح الحق ليست واحدة في كل انواع الحق فالانسان المتخرج في العلم على ما قال الفيلسوف (كـ ١ ف ٣ عد ٤ من علم الاخلاق) واخذه عنه بويسيوس (في ف ٢ من كـ ١ في الثالوث) شأنه أن يحاول الحصول على اليقين في كل شيء بقدر ما تسنح به طبيعة ذلك الشيء ليس غير . وعليه كان لا بدَّ لنا في اول الامر من بيان انه اي وجه من وجوه الايضاح ممكن في الحق الذي نحن في صدده . (فنقول) ١ً إن ما نوجب ثبوته لله (اي ما نعتقده في الله) الحق فيه على ضربين فان بعض ما هو حق في الله يفوق طوق كل ادراك عقل بشري ككون الله ثلاثياً وواحداً . وبعضه ما

يستطيع العقل الطبيعي نفسه التوصل الى ادراكه ككون الله موجوداً وانه واحد وما شاكل ذلك مما اثبته الفلاسفة ايضاً بالقياس البرهاني مسترشدين اليه بنور العقل . واما ان بعض المنقولات الالهية تفوق طوق ادراك العقل الانساني فواقاً مطلقاً فذلك أمر غاية في الوضوح وذلك لانه لما كان مبدأ كل علم يحصله العقل عن شيء ما انما هو تعقله جوهر ذلك الشيء لان مبدأ كل برهان إثباتي انما هو ان الشيء « ما هو » كما أفاده الفيلسوف في كتابه انالیطيقا (تحليل القياس) وجب أن الوجه الذي تعرف به معلومات ذلك الشيء يكون بحسب الوجه الذي يُدرك به جوهره (١) ومن ثم اذا احاط العقل الانساني علماً بجوهر شيء كالحجر مثلاً او كالمثلث الزوايا فلا يبقى من معلومات ذلك الشيء معلوم يتجاوز طاقة العقل الانساني . وهذا أبعد من ان يتم لنا في حقه تعالى . لان العقل الانساني ليس يمكنه التوصل الى ادراك جوهر الله بمجرد قوته الطبيعية . اذ ان معرفة عقلنا في حياتنا هذه الحاضرة انما هي ناشئة عن الحس وعليه فكل ما لا يقع تحت الحس فلا يدركه عقل الانسان إلّا من حيث يستخلص معرفته عن الحواس .

---

(١) معناه ان العقل اذا امكنه ادراك جوهر شيء فيمكنه ادراك كل ما هو من اللواحق الذاتيّة لذلك الجوهر وبالعكس اذا امكنه ان يدرك جميع ما يلحق بالذات بجوهر الشيء فلا يبقى من الشيء معلوم لا يستطيع ادراكه فيكون العقل اذاً مدركاً لجوهر الشيء ومحيطاً علما به .

والمحسوسات لا يمكنها إن تتأدى بعقلنا إلى ان يرى فيها ان الله ما هو (في ذاته) (١) لانها معـلومات أبعد من أن تساوي قوة العلة (٢) ولكن عقلنا يتأدى بالمحسوسات الى معرفة الله بأن يعرف عن الله «إنّه» اي انه موجود وما شاكل من المعلومات التي لا بد من نسبتها الى المبدأ الاول .

فينتج اذاً ان بعض المعقولات الالهية دانية المنال للعقـل الانساني . واما بعضها من وراء طاقة العقل الانساني فـلا تصل مقدرته الى ادراكه البتة .

٢ً ايضاً يتبيّن لك بسهولة صدق قولنا من تفاوت العقول في المراتب . فهذان اثنان ينظر الواحد منهما بعين العقل في شيء

---

(١) لا ينكر القديس توما ان معرفتنا المحسوسات قد تؤدي بنا الى معرفة جوهر الله بوجه الاطلاق بل يريد ان معرفتنا المحسوسات تؤدي بنا الى معرفة ان الله هو في ذاته ولهذا قال « ان يرى العقل فيها ان الله ما هو في ذاته » فتنبه.

(٢) اعلم ان بين مساواة الموضوع للقوة ومساواة المعلول للعلة فرقاً فان المساواة بين الموضوع والقوة تكون بحسب اشتراكها في الامتداد والتناول بمعنى انه كل ما تصدق عليه حقيقة ذلك الموضوع يمكن ان تتنـاوله القوة وبالعكس اي كل ما يقع تحت تناول القوة فهو متضمن في ذلك الموضوع واما التساوي بين المعلول وعلته فمحله فيما اذا كان المعلول مستوعباً لكمال العلة بمعنى ان يكون في المعلول كل ما للعلة من الكمال بحيث ان العلة لا يمكنها ان توجد معلولا اكمل منه وكل المعلولات المحسوسة وغير المحسوسات يمكن لله ان يوجد اكمل منها .

أدق نظراً من الآخر فمن كان منهما أسمى عقلاً يدرك عن الشيء معلومات كثيرة يمتنع على الآخر ادراكها بتّة كما يرى ذلك في الرجل الأمي الذي لا يمكنه بوجه من الوجوه ان يدرك الاعتبارات الفلسفية الدقيقة . (١) وعقل الملاك يفوق عقل البشر اكثر كثيراً مما يفوق عقل اعظم الفلاسفة عقل الاحمق الشديد البلاهة . لان هذا التفاوت منحصر في حدود النوع الانساني وعقل الملاك يجاوزها . فالملاك يعرف الله بمعلول هو اشرف من الانسان لانه يعرفه بجوهر نفسه وجوهر الملاك الذي يتوصل به الى معرفة الله معرفة طبيعية هو اشرف من الاشياء المحسوسة بل اشرف من النفس الانسانيَّة التي يترقى بها الانسان الى معرفة الله . وعقل الله يفوق عقل الملاك اكثر بما لا يقاس مما يفوق هذا عقل الانسان .

فان قوة التعقل التي هي لعقله تعالى تكافئ جوهره ولهذا فانه

---

(١) عجز القوة عن ادراك شيء يتأتى عن سببين اولهما لان الشيء ليس موضوعاً للقوة كما ان البصر يستحيل عليه ادراك الصوت . واما لان الشيء وان كان موضوعاً للقوة فليس مع ذلك بينهما مناسبة كالنور الشديد الضياء فان عين الخفاش لا تبصره ، فما يدركه الفيلسوف ويعجز عنه الامي من القسم الثاني لا من القسم الاول لان المعلومات التي يدركها الفيلسوف هي ايضاً داخلة في موضوع عقل الامي لاشتراكهما في النوع الا ان بين مدركات الفيلسوف العالية الغويصة وقوته المدركة تناسباً لم يكن بين تلك المدركات والقوة المدركة في الامي .

يدرك عن نفسه انه ما هو اكمل ادراكاً ويدرك جميع ما هو معقول فيه واما الملاك فليس يعرف معرفة طبيعيَّة ان الله ما هو لان نفس جوهر الملاك الذي يتأدّى به الى معرفة الله معلول غير مساوٍ لقوة العلّة . وعليه فيستحيل على الملاك ان يعرف بمعرفته الطبيعية جميع ما يعقله الله عن نفسه وليس كل ما يعرفه الملاك بقوته الطبيعية يكون عقل الانسان كفؤاً لادراكه .

إذن كما أن الأبله اذا أوجب كذب ما يقول به الفيلسوف لمجرَّد انه لا يمكنه أن يدركه فيكون فعله غاية في الحماقة كذلك الانسان اذا جرؤ على تكذيب ما ينزله الله بواسطة الملائكة لمجرَّد ان ذلك المنزل ممتنع تحصيله بالعقل فيكون في أبلغ من تلك الدرجة من الحماقة والجهالة .

٣ً ايضاً مما يوضح قضيتنا بأجلى بيان ما نختبره كل يوم من النقص في معرفتنا الاشياء التي ينبغي لنا معرفتها . فاننا نجهل الكثير من خواص المحسوسات ولا يمكننا في الكثير من تلك الخواص التي ندركها بالحس ان نعرف حقيقتها حق المعرفة . فلان يكون عقل الانسان أشد عجزاً عن الاطلاع على جميع معقولات ذلك الجوهر السامي الجلال المترفع عما سواه بالاحرى وبالاولى .

ويوافق هذا ما قاله الفيلسوف (ف ١ ك ١ من المتفيسيقا) حيث قال : نسبة عقلنا الى اول الموجودات التي هي بيّنة الظهور والوضوح في الطبيعة كنسبة عين الخفَّاش الى نور الشمس .

ثم الكتاب المقدس يصدع بصدق هذه الحقيقة . فان أيوب يقول : ألعلك تدرك غور الله ام تبلغ الى قياس القدير (ف ١١ عدد ٧) وقال (في عدد ٢٦ ف ٣٢) ان الله عظيم فوق ما نعلم . وقال بولس : فاننا نعلم علماً ناقصاً (عدد ٩ ف ١٣ كور ١) .

فاذاً ليس كل ما يقال على الله ان كان العقل لا يمكنه تحققه يجب ان نرفضه للحال على انه باطل كما توهم تباع ماني وكثير من غير المؤمنين .

الفصل الرابع

في ان الامور الالهية المعروفة معرفة طبيعية يناسب ان تُلقى الى الناس

لما كان الحق المتعلق بالمعقولات الالهية حقين حقاً يتوصل اليه العقلُ ببحثه وحقاً يتعالى عن ذكاء كل عقل انساني كان من المناسب ان يتنزل كلاهما على الانسان من لدن الله لتصديقهما واعتقادهما .

فينبغي علينا ان نبين أولاً ان الحق الاول الذي قد يتبادر تناوله لذهن الانسان الباحث ليس تنزيله بالهام الهي على الانسان ليصدقه عبثاً لا طائل له . فنقول لو ان مثل هذا الحق ترك لعقل الانسان تلمسه يتفرد وحده بتحصيله لحصل عن ذلك مضار ثلاث أولها ان معرفة الله لن تكون حينئذٍ الا في النزر القليل

من الناس . اذ ان اكثرهم يحرمون ثمرة البحث المليّ التي هي وجدان الحقيقة وذلك لاسباب ثلاثة فان قوماً يحرمون هذه الفائدة لسوء مزاج في طباعهم يجعل الكثيرين منهم غير اهل للتعلم من طبعهم فلا يتمكنون بجهدٍ من الجهود من البلوغ الى اسمى درجات المعرفة الانسانية التي هي معرفة الله .

وقوم يمنعهم من ذلك الاهتمام في امور المنزل وضرورياته . اذ لا بدّ من ان يكون بين الناس قوماً ينكبّون على تدبير الامور الزمنيـة ، وهؤلاء لا يمكنهم ان يصرفوا في التفرّغ للمباحث النظرية وقتاً كافياً يترّقون فيه الى ذرى المطالب الانسانيه كما هي معرفة الله .

وقوم يتثبّط بهم عن هذا المطلب التخاذل والكسل . فـان معرفة ما يمكن للعقل ان يستطلعه عن الله انما تتقاضى سبق معرفة امور كثيرة ، إذ ان النظر في الفلسفة كلها يكاد ان يكون جميعه موجهاً الى معرفة الله .

ومن اجل هذا نرى ان علم ما وراء الطبيعة الدائر عـلى ما يتعلق بالألهيّات جُعل بين اقسام الفلسفة آخر ما يجب تعليمه(١) فيتعذر ، والحـالة هذه ، التوصل الى استطلاع الحق المذكور الاّ بشق النفس وجهد المطالعة الجهيد وقلّ من الناس من يشأ ان يعاني كلفة مثل هذا العمل حباً بالعمل ، مع ان الله عزّ وجل قد

---

(١) وهذا هو رأي ابن سينا (في كتاب الالهيات)

غرس في نفوس الناس شهوة طبيعية للعلم .

و٢ً اما المضرّة الثانيــة فهي أن الذين وُفقوا الى معرفــة الحقيقة المذكورة واكتشافها لم يكادوا يحصلون على ذلك الابعد أمد طويل من الزمان . وذلك لان هذا الحق هو في بُعد الغور والاعتياص بحيث لا يتيسر للعقل الانساني ادراكه من طريق الذهن والفطنة الا بعد ان يكون قد وُجد متأهباً لذلك بطويل الممارسة والترويض . ثم لان معرفة هذا الحق كما تقدم تتقاضى سبق معرفــة امور كثيرة . ثم ايضاً لان النفس في ايام الشبيبة اذ تتنازعها حركات الشهوات المختلفة لا تكون صالحة لمعرفة هذا الحق الجزيل السمو (١) بل عسى انها اذا استراحت من نزعاتها وتقاعدت عنها تصير فطنة وعالمة كما قال الفيلسوف (ك ٧ من الطبيعيات) .

فاذاً لو ان لاسبيل الى معرفة الله سوى سبيل الذهن والذكاء الانساني وحده لبقي الجنس الانساني خابطاً في اعمق ظلمات الجهل اذ ان معرفة الله التي تجعل الناس في غاية الكمال والصلاح لا

---

(١) وذلك لان المعرفة العقلية انما تحصل بالتجريد من المحسوسات ونزعات الشهوات تستميل النفس الى المحسوسات ومن ثم قال القديس توما (ف ٣ س ١٥ جزء ١ ق ٢) ان الفضائــل الادبية وخصوصاً فضيلة العفــة تهيّئ الانسان كثيراً الى كمال فعل العقل .

يفوز بها الا النزر القليل من الناس ولا يحصلها هذا النزر القليل ايضاً الا بعد مدّة طويلة من الزمان .

و٣ً المضرة الثالثة هي ان ابحاث الذكاء الانساني يخالطها البطل في الغالب الكثير لسبب ضعف عقلنا في احكامه ولما يمازجه من الخياليات والوهميّات . ولهذا فان تلك الامور نفسها التي ثبُتَت بالبينات الواضحة القاطعة تبقى محطّاً للشك والريب عند الكثيرين اذ يجهلون قوّة القياس البرهاني وخصوصاً عندما يرون ان علماء مختلفين ممَّن يدعون حكماء يعلِّمون اموراً متخالفة متباينة .

وايضاً ربّ امور كثيرة حقة ثبتَت بالبينة قد يخالطها شيء من البطل الذي لم يقم عليه البرهان الصحيح وانما أوجب لدليل مفيد لأغلبيَّة الظن او لدليل سفطائي قد نزّل مع ذلك منزلة البرهان القطعي . ولهذا كان لا بُدَّ من أن يتلقَّن الناس حق الامور الالهية من طريق الايمان بثابت اليقين .

فاذاً هو لطفٌ من الله وتفضل منه لفائدة البشر ان يأمرهم بان يوقنوا الاشياء التي يمكن للعقل ان يجيل فيها نظر البحث يقينَ الايمان ، وذلك لكي يتمكَّن جميعهم بسهولة من الاشترك في معرفة الله بمعزلٍ عن كل ريبة وضلال .

ومن ثم قيل في رسالة افسس (عد ١٧ ف ٤) : « فاوصيكم

ان لا تسلكوا فيما بعـد كما يسلك الامم بباطل بصائرهم الذين اظلم فهمهم » (الاية) .

وقيل في عد ١٣ ف ٥٤ في اشعيا : « وكل بنيك يكونون تلامذة الرب » . وفي النسخة اللاتينية « اجعل كل بنيك متعلمين من الرب » .

الفصل الخامس

في ان الاشياء التي لا يمكن للعقل ان يتطلع طلعها يُناسب أن تُعرض على الناس ليصدقوها تصديق الاعتقاد والايمان

لربما بدا لذهن البعض ان الاشياء التي ليس العقل كفوأً لاستطـلاعها لا يجب ان تعرض على الانسان ليعتقدهـا لان الحكمة الالهيـة تحتاط لكل شيء وتمده على حسب حال طبيعته (١) . ورداً على هذا ينبغي لنا ان نثبت انه من الضرورة ان يكلِّف الله الانسان الاعتقاد اليقيني بالامور التي تفوق طاقة العقل ايضاً ، وذلك :

١ً لانه ليس احد يميل بشوقه وجهده الى شيء ، ما لم تكن قد سبقت اليه معرفته . فاذاً لما كانت العناية الالهية قد اعدت

---

(١) فاذاً ليس من الضرورة ان يعطى الانسان ما يفوق طاقـة طبيعته (الاعتراض) . وان الماتن دفعاً لهذا الاعتراض قد عقد هـذا الفصل لاثبات ان مثل هذه الحقائق ضروري تلقينها بالوحي من قبيل الضرورة المطلوبـة مطلقاً للغاية ومن قبيل الضرورة المطلوبة لحسن الوجود ، والبرهان الاول لاثبات الضرورة الاولى .

الناس الى خير اسمى وأبعد من ان يَقوى ضعفُ البشر على الشعور به واختياره في هذه الحياة (كما سنوضحه في ك ٣ ف ٤٢) وجب استدعاء ذهن الانسان الى شيء اسمى مما يمكنه التوصُّل اليه في هذه الحياة، لكي يتعلم أن يتشوَّق ما يفوق حالة الحياة الحاضرة وينزع اليه بجهد الدرس والطلب. وهذا امر يتفرَّد به الدين المسيحي بوجه الاختصاص اذ انه يَعِد بوجه الخصوص بخيرات روحيَّة وابدية ولهذا نرى انه في الدين المسيحي يُعرض على الناس امور كثيرة تفوق طور الحس البشري. واماَّ الشريعة القديمة التي لم تكن تتضمَّن الا وعوداً زمانية فلم تعرض على اعتقاد الناس من الامور التي لا تصل اليها مباحث العقل الانساني الا الشيء القليل . (١)

وان الفلاسفة كما يتضح من كتابَي الفيلسوف ٧ و ١٠ في الاخلاق قد جروا على هذا المنهج نفسه فانهم لكي يصرفوا الناس عن الملذات الحسيَّة الى محامد الاداب جعلوا همَّهم في

(١) ليس مراد القديس بهذه المقابلة بين الشريعتين القديمة والجديدة انهما تختلفان غايةً، كأن تكون غاية العهد العتيق خيرات زمنية فقط وغاية العهد الجديد خيرات روحية، فان غاية كلا العهدين واحدة وهي تقوى الله والتعبد له. وانما الفرق بينهما قائم بالتفاوت في الكمال فان المكلفين بالعهد العتيق لما كانوا لم ينالوا بعد النعمة والايمان بسر العماد كانت نسبتهم الى المكلفين بالعهد الجديد نسبة الناقصين الى الكاملين وعليه كان من المناسب ان يحمل الاولون على حفظ الوصايا الالهية بالوعد والوعيد الزمانيين ترغيباً وترهيباً .

بيان ان من وراء هذه المحسوسات خيرات اشرف يلتذّ بنعماها مزاولو الفضائل العملية او النظرية باشهى التذاذ واطيبه .

وايضاً كان من الضرورة ان تعرض مثل هذه الحقيقة على الناس مع وجوب تصديقها ؛ لكي يكون لهم اصدق معرفة بالله . اذ اننا لا نعرف الله معرفة حقة الّا اذا ايقنا جزماً انه فوق كل ما يمكن للانسان ان يتصور عنه . فان الجوهر الالهي على ما قدمناه في ف٣ يفوق كل معرفة انسانية . فاذا عُرِضت على الانسان أمورٌ تتعلق به تعالى وتفوق عقل البشر فيرسخ حينئذ في رأي الانسان ان الله فوق كل ما يمكنه ان يتصوَّره .

و٢ً ينجم عن ذلك فائدة اخرى وهي كسر الادّعاء بالنفس الذي هو امّ الضلال . فان من الناس قوماً يتباهون اعجاباً بذكائهم حتى انهم يتوهمون انه يمكنهم ان يسبروا كل غور طبيعة الله بمقياس عقلهم زاعمين ان كل ما يبدو لادراكهم فهو الحق وما لا يبدو فهو البطل .

فلكي تتملّص النفس من مثل هذا التصلُّف والادّعاء فتخلد الى تطلُّب الحق بتؤدةٍ وتواضع كان من الضرورة أن يُلَقَّى الانسان بعض حقائق تفوق عقله من كل وجه .

و٣ً ايضاً مما قاله الفيلسوف (في ف ٧ من كتاب ١٠ في علم الاخلاق) نستخلص فائدة اخرى(١) . فان سيمونيذاس لما كان

---

(١) وهي ان العقل يكتسب كمالا جزيلًا من معرفته الحقائق الفائقة وتصديقه اياها تصديق اليقين .

يحاول اقناع رجل بان يعرض عن معرفة الله ويصبّ وكد ذهنه الى الامور الانسانية بقوله ينبغي على الانسان ان يعرف الامور الانسانية والمائت الامور المائتة قام عليه الفيلسوف وناهضه قائلاً : بل ينبغي على الانسان ان ينجذب بقدر استطاعته الى الامور التي لا تموت والالهية . وعليه فقد قال (في ك ١١ ف ١ في اقسام الحيوانات): « ولئن كان ما ندركه عن الجواهر العالية دون القليل فهذا القليل الذي نعلمه لهو احبُّ الينا واشهى من كل معرفة اخرى نعرفها عن الجواهر التي هي دونها » . وقال ايضاً (في ك ٢ في السماء والعالم) ان المسائل الدائرة على الافلاك السماوية وان حُلَّت حلاً جدلياً مجملاً وغير وافٍ فإنها مع ذلك تحدث في السامع فرحاً عظيماً . فيتضح من كل ذلك ان معرفة الاشياء السامية مهما كانت ناقصة فانها تولي النفس كمالاً عظيماً . ولهذا فان الامور التي هي فوق طاقة الادراك الانساني وان استحال عليه الاحاطة بها فانها تكسبه كثيراً من الكمال إن كان، على اقلّ الامور، يعيرها ضرباً من التصديق اليقيني الاعتقادي .

وعليه قد قيل (في عد ٢٥ ف ٣ من ابن سيراخ) « فانك قد أطلِعتَ على أشياء كثيرة تفوق ادراك الانسان » . وقيل (في ١٠ و ١١ ف ٢ من رسالة ١ كور) « لا يعلم احد منا في الله الا روح الله . ونحن لم نأخذ روح العالم بل روح الله لنعرف ما أنعم الله علينا به من العطايا . » (الآية)

الفصل السادس

في ان اذعان العقل للاشيا. التي هي من الايمان ، وان كانت هذه تفوق العقل ، ليس ضرباً من الطيش والخفة

ان الذين يُعيرون مثل هذه الحقيقة التي لا يحدُّها العقل بادلته واختباره تصديقهم اليقيني فلا يكون فعلهم عن خفَّة وطيش كانهم اتّبعوا خرافات مصنَّعة كما قال القديس بطرس (في رس ٢ ف ١ عد ١٦) . فان غوامض الحكمة الالهية واسرارها هذه قد تنازلت الحكمة الالهية نفسها التي أحاطت علماً بكل شي. فأوحتها الى الناس تعطُّفاً (١) . وهي نفسها قد أثبتت وجودها وصدق تعليمها وتنزيلها بما يناسب من البيِّنات والحجج الدامغة إذ انها توكيداً للحقائق التي تفوق طوق ادراك البشر قد أتت

---

(١) اننا نصوغ لك برهان القديس توما بصورة قياس منطقي مختصر نقلاً عن فرّرينس نقول : اعتقاد ما تنزله الحكمة الالهية ليس فعل طيش وخفة بل فعل فطنة . والحكمة الالهية قد أوحت الحقائق التي مدار كلامنا عليها فاذاً اعتقادها ليس فعل طيش وخفة بل فعل فطنة .

الكبرى واضحة لان الله لا يَضِل ولا يُضِل .

(الصغرى) ان تنزيل حقائق تنزيلاً موئيداً باعمال مشهودة تفوق طوق الطبيعة لا يمكن ان يفعله الا من كان فوق الطبيعة المخلوقة . ويثبت هذه الصغرى بذكر المعجزات التي اجراها الله اثباتاً لتنزيله ، ١ً شفا المرضى وبعث الاموات وتغيير حركات الاجرام الخ . و٢ً هبوط موهبة الروح القدس . . . و٣ً اهتداء العالم بنوع عجيب الى دين يناقض اميال الناس ويفوق ادراك عقولهم الى غير هذا مما تراه في المتن .

على مشهد العين بافعال تعجز عن الاتيان بمثلها قدرةُ الطبيعة كلها جمعاء. كشفاء الامراض بنوع عجيب ومُعجِز ثم بعث الاموات وتغيير حركة الاجرام السموية بنوع عجيب . وما هو اعجب من كل هذا أن قوماً امّيين أغبياء حالما هبط على قلوبهم الإلهام امتلأوا من موهبة الروح القدس فاذا هم فائزون للحال بأسمى درجة من الحكمة وطلاقة اللسان والبلاغة .

ثم إن جمهوراً عديداً لا من عامة الناس بل من خاصتهم واشهرهم حكمة ، عندما شهدوا هذه المعجزات تسارعوا الى الاستمساك بعرى الدين المسيحي الذي يُنادَى فيه بما يفوق كل عقل انساني ، ويُنهى فيه عن الملذّات اللحمية ، ويُعلّم فيه احتقار الدنيويّات جميعها . والذي دفعهم الى التدين بهِ ليس قهر السلاح ولا الملذات بل مجرَّد قوّة البيِّنات المذكورة . وما هو اعجب من ذلك انهم فعلوا رغم هَول الظالمين وإرهاقهم . فان استرسال القلوب الى الاذعان بمثل هذه الحقائق والائتمار بمثل تلك الاوامر لهو، وأيمُ الحق، من اكبر المعجزات. ولَاحتقار المرئيات تشوقاً الى غير المرئيات دليلٌ ساطع على فعل الالهام الالهي . وأما كون كل هذا لم يحدث فجأةً ودفعةً واحدةً وبطريق الاتفاق بل بتدبير الهيّ ، فيتبيَّن جلياً من أن الله قد سبق وآذن بأنهُ سوف يفعله بآيات كثيرة على لسان الانبياء الذين تحلّ اسفارهم عندنا محلاً جليلاً من الاكرام على أنها شهادة صادعة بايماننا .

وإن القديس بولس (في عد٣ ف ٢ من رسالة عبر) قد

أشار الى هذا الضرب من البرهان حيث قال : الذي (اي خلاص البشر) قد نُطق بهِ على لسان الرب اولاً ثم ثبَّته لنا الذين سمعوه وشهد به الله بآيات وعجائب ، وقوّات متنوّعة وتوزيعات الروح القدس . (الآية)

فان ارتداد العالم الى الايمان المسيحي على هذا النوع العجيب لهو من أصدق الأدلة على الآيات والقوات الماضية حتى لم يبقَ ضرورة لاعادتها ثانية لوضوح ظهورها في آثارها ومفاعيلها . ولو ان العالم قد تسارع الى تصديق مثل تلك الامور الشديدة الاستغلاق ، وانجاز مثل تلك الافعال البالغة الصعوبة والمشقة ، وترجّي مثل تلك الخيرات الفائقة السموّ غير مندفع الى ذلك بآيات معجزات ، بل تلبية فقط لدعوة قوم ساذجين اذلاء ، لكان ذلك اعجب من جميع الآيات المعجزات . بيد ان الله لا ينفكّ حتى في ايامنا هذه عن عمل المعجزات بقديسيهِ تثبيتاً للايمان وتقريراً له .

الفصل السابع

في أن حقيقة الايمان المسيحي لا تضادّها حقيقة العقل

إن حقيقة الايمان المسيحي المذكورة وان كانت تفوق طاقة العقل الانساني فيستحيل مع ذلك أن الحقائق المغروسة في فطرة العقل الانساني تجيء مضادة لها وذلك :

١ً لان الحقائق المغروسة في طبيعة العقل الانساني من الثابت المقرَّر انها من الحقيَّة والصدق بحيث لا يمكن تصوُّر

كونها باطلة كاذبة (١) والحقيقة التي نتيقّنها تيقّن الاعتقاد لكون الله اكّد صدقها باوضح البينات فلا يسوغ لنا الظن بانها باطلة . فاذاً لما كان البطل وحده يضاد الحق كما يتضح من تعريفهما (٢) كان من المحال ان الحقيقة التي يعلمها الايمان

---

(١) اعلم ان المبادئ الاولية وهي التي يطلقون عليها اسم الاوليات هي الحقائق الحاصلة في النفس بداهةً لا بسبب الفكر أو الحدس والتي هي من الوضوح بحيث لا تحتاج الى اثبات ولا يمكن اثباتها بما هو اوضح منها . وسموها المبادئ لانها تحتوي ضمناً معلومة سائر الاشياء التي يمكن للعقل ان يتوصل اليها بالنظر والبحث ؛ وهذه المعلومات المكتسبة ، لها من الحقيقة قدر مطابقتها لتلك المبادئ ، لانها نتائج عنها . وعليه فان ثبت ان الحق الذي يلقنه الايمان لا يضاد ما تعلمه تلك المبادئ. فيثبت ايضاً ان حقيقة الايمان لا تضاد شيئاً من الحقائق المعروفة عند العقل بقوته الطبيعية ولهذا قال بويسيوس (مطاب ٢ ف ٣ في الثالوث) ان وُجد في اقوال الفلاسفة ما يظهر مضاداً للايمان فليس ذلك من الفلسفة الصحيحة بل من فساد فيها ومن نقص في العقل .

ولكن يجب ان تعلم ان بين تصديق العقل المبادئ الاولية وتصديقه حقائق الايمان فرقاً من جهة السبب فان العقل انما يصدق المبادئ الاولية لان المناسبة بين طرَفي القضية ينجلي له وضوحها بداهةً وبلا نظر، بحيث يستحيل عليه، ما لم يخالف نفسه، ان يقول او يظن ان ليس بينهما مناسبة ولهذا قال الماتن « لا يمكن تصور كونها باطلة » واما تصديقه لحقائق الايمان فليس سببه وضوح النسبه بين طرفي القضية بل وحي الله غير المكذوب ولهذا قال الماتن « لكون الله اكد صدقها باوضح الادلة فلا يسوغ الظن بانها باطلة » .

(٢) كون الحق يضاده البطل ذلك واضح من تعريف كليهما فان

المسيحي تقع مضادةً لتلك المبادئ التي يعرفها العقل ببديهة الفطرة .

و٢ً ايضاً ان ما يُلقيه المعلِّم في نفس المتعلم لهو نفس ما يتضمَّنه علم المعلِّم (١) ، الا اذا علَّم تلبيساً وتمويهاً ، ومن القبيح ان يقال مثل ذلك على الله . ومعرفة المبادئ المعلومة عندنا ببداهة الطبيعة انما غرسها الله فينا ، اذ ان الله هو الصانع لطبيعتنا . فحكمة الله اذاً تتضمن هذه المبادئ ايضاً . وعليه فكل ما جاء مُضاداً لتلك المبادئ فانما هو مضادٌ لحكمة الله فيستحيل ان يكون من عند الله . فاذاً كل الحقائق التي نتيقَّنها بالايمان لِتَلَقِّينا اياها بوحي الهي ، يستحيل ان تكون مضادة للمعرفة الطبيعية .

و٣ً ايضاً ان العقل يتقيَّد بالبينات المضادة تقيداً يمتنع

الحق يعرفونه عموماً بانه مطابقة العقل للشيء اي أن ما يقول انه هو فهو هو في الواقع ، وما يقول انه ليس هو فهو ليس هو في الواقع . والبطل بخلافه اي ما يقول العقل انه ليس ، فهو في الواقع بعكس ذلك اي انه هو ، وما يقول العقل انه هو فهو في الواقع ليس هو . ولما كان ادراك الوجود واللاوجود ضدين وكذلك المطابقة واللامطابقة ، كان الحق ضداً للبطل فتنبه .

(١) يريد ان المعلم يلقن تلميذه نفس المعلومات والحقائق التي هي له بمعنى ان المعلم بتلقينه يحرك التلميذ الى معرفة نفس ما يعرفه هو . والله بصنعه طبيعة الانسان قد غرس فيها معرفة تلك المبادئ الاولى فاذاً كل ما ينتج عن تلك المبادئ نتجاً صحيحاً فهو من الله كما ان ما يوحيه من الحقائق لاعتقاده هو منه سبحانه . فاذاً يستحيل وقوع التضاد بين ما يغرسه في الطبيعة من المبادئ وما يوحيه .

عليه معه الانصراف الى معرفة الحق (١) فاذاً لو ان الله ألقى الينا معارف متضادةً لحصل عن ذلك ان عقلنا يتقيَّد عن معرفة الحق الامر الذي يستحيل وقوعه من الله .

وءً ايضاً ان الامور الطبيعية لا يمكن ان تتغيَّر والطبيعة على حالها . والآراء المتضادة لايمكن ان توجد معاً في عقل واحد(٢)

فالله اذاً لا يلقِي الانسان رأياً او عقيدة ايمانية مضادة لمعرفتنا الطبيعية ؛ ولهذا قال الرسول (في عد ٨ ف ١٠ من رسالة روم) : ان الكلمة قريبة منك في فيك وفي قلبك يعني كلمة الايمان التي نبشر نحن بها (الاية) . ولكن لان هذه

---

(١) ان تضاد البينات يؤخذ من تضاد النتائج التي يتأدى بها اليها لان البرهان حركة العقل والحركات تكون متضادة بحسب انتهائها الى حدود مضادة فاذاً تكون البينات متضادةً اذا ادت الى معارف متضادة والبينات المضادة تمنع العقل عن معرفة الضد كما ان المعرفة المضادة تمنعه عن معرفة ما يحصل عن الغير . وعليه فكما ان البينات المضادة تمنع العقل لانها تؤدي الى معارف مضادة فكذلك حكمة الله اذا ولدت فينا معارف مضادة تمنع عقلنا عن معرفة الحق؛ وهذا لا يمكن ان يقال على الله الذي هو الحق.

(٢) تحرير البرهان هو هذا : لو كان بين المعرفتين المنزَّلة والطبيعية تضاد للزم اما ان تكون كلتاهما معاً في العقل واما ان تبقى الواحدة وتزول الاخرى ؛ فالاول محال اذ لا يجتمع الضدان معاً في شيء واحد . والثاني ايضاً محال اذ ان المعرفة الطبيعية اي المسببة بالضرورة عن المبادئ الطبيعية لا تزول مع بقاء الطبيعة على حالها . فاذاً المعرفتان لا تتضادان بل تثبتان في العقل معاً ، اما الاولى فلحصولها ضرورةً عن مبادئ الطبيعة ، واما الثانية فلثبوتها بالوحي .

الكلمة تفوق طوق العقل قد حسبها البعض مضادة له ، وهذا محال .

وينطبق على هذا ما قاله اغسطين في ك ٢ على سفر التكوين قال ما ترجمة حرفه : ان ما بيّنه الحق لا يمكن ان يقع مخالفاً لكتب العهدين القديم والجديد بوجه من الوجوه .

فيتحصل من هذا واضحاً ان كل ما يؤتى به من البراهين نقضاً لتعاليم الايمان لا ينتج نتجاً صحيحاً عن المبادئ الاولية المغروسة في الطبيعة والمعلومة بذاتها .

وعليهِ فليس لها قوة الاثبات بل عساها تكون من الاسباب المفيدة للظن فقط او من السفسطائيات ولهذا فيبقى مجال لحلّ اشكالها .

الفصل الثامن

في انه كيف تكون حال العقل الانساني بالنظر الى حقيقة الايمان الاولى

يظهر لنا انهُ يجب ايضاً ان نعتبر ان الاشياء المحسوسة التي يستمدّ منها العقل مبدأ معرفتهِ ، تتضمَّن أثراً ما من الشبه الالهي ولكنه من النقص بحيث يُلفى غير كفوءٍ البتة على ابانة جوهر الله . لان المعلولات تحمل في نفسها بحسب حالتها شبهَ عللها ، لِما ان الفاعل انما يفعل شبيهاً له . بيد أنها اي المعلولات لا تبلغ دائماً الى تمثيل فاعلها تمثيلاً كاملاً (١) .

فاذاً عقلُ الانسان تكون حالُه بالنظر الى معرفة حقيقة الايمان التي لا تكون معلومة حق علمها الا عند الذين يشاهدون جوهر الله ،

---

(١) لانها مفعولات غير معادلة ولا مكافئة للفاعل (راجع ف ٣)

حال مَن يمكنه ان يستقطف بعض اشباهٍ من ذلك الحق ولكن هذه المشابهات وان صحيحة فهي ابعد من ان تكون كفؤاً لجعل ذلك الحق مُدركاً كانه ثابت بالبرهان او معقول بذاته .

ولكنه من الامور النافعة ان يزاول العقل الانساني مثل هذه البيِّنات ويتخرّج فيها ، وان كانت ضعيفة ، بشرط ان ينزع عنه ادّعاء الاحاطة بذلك الحق واثباته بالبرهان . فان العقل اذا امكنه ان يتفحَّص امراً من الامور السامية وينظر فيه ولو بقليل من التأمل فانه يجد في ذلك كثيراً من اللذة والعذوبة كما تبين في ف ٥ .

وهذا الرأي توافقنا عليه شهادة هيلاريوس فانه في عد ٨ — ١١ من ف ٢ من كتابه في اللاهوت ، حيث يتكلم عن مثل هذا الحق يقول « إبدأ باستيقان هذا الحق وتوغل فيه ولازمه مواظباً عليه ، وان علمتُ انني لن أبلغ غورَه فيسرُّني مع ذلك انني سانتفع منه . فان من يتطلّب الامور اللامتناهية وان اتفق له ان لا يدركها ، فانه مع ذلك يستفيد دائماً اذا تابع التقصي ؛ ولكن حذارِ من ان تتولّج الى ذلك السر واياك ان تتوغّل مُستغرقاً في مكنون ذلك الحق الذي لا حدَّ له معللاً النفس بادّعاء انك تحيط بسمو ادراكه ، بل فاعلم انه مما لا يحاط علماً بل يقصر عنه كل ادراك » (١) .

---

(١) خلاصة هذا الفصل : ان معرفتنا لحقيقة الايمان وان كانت مقرونة باليقين فليس ايقاننا لها مبنياً على وضوح الموضوع وضوحاً بالذات او وضوحاً

الفصل التاسع

في ترتيب هذا المؤلف والاسلوب الذي نجري عليه (١) في وضعه

إذن مما تقدم يتضح جلياً ان الغرض الذي يرمي اليه الحكيم

بالبرهان وانما هو اي يقيننا مبني على صدق الله الموحي . فان الحقائق التي هي متعلق الايمان لا يمكن للعقل ان يدرك ما بين موضوعها ومحمولها من الاتحاد الذاتي (وهو ما يقال انه معروف بذاته) ولا ان يستنتجها استنتاجاً ضرورياً من المبادئ المعروفة بذاتها (وهو ما يقال انه ثابت بالبرهان) وذلك لترفّع تلك الحقائق عن طور ادراك العقل .

وقول الماتن « حال العقل بالنظر الى حقيقة الايمان حال من يستقطف ادلة على الحق متشابهة صحيحة ولكنها ناقصة » يراد به عند الشارح ان هذه الادلة المتشابهات انما تكون بعد هبوط الوحي بتلك الحقائق لا قبله لان العقل الانساني يستحيل عليه الارتفاع الى ما هو من الايمان .

(١) هنا يختم القديس توما فاتحة مؤلفه هذا ؛ وفي هذا الفصل يذكر الغرض الذي يؤمه فيه ويقدم هذا التنبيه وهو ان الحقين اللذين أسلف الكلام عليهما (ويعني بهما الحق الطبيعي الذي هو متعلق النظر والاجتهاد الانساني ، ثم الحق الموحى وهو الذي لا يمكن لمرتقى نظره ان يبلغ اليه ، وسميناه حق الايمان او الحق الايماني ، لانه يفوق وسع الانسان فيلزمه تصديقه بالايمان) انما هما اثنان لا من جهة الله اي من جهة اعتبارهما في الله ، بل من جهة الانسان . اما كون اثنينيتهما ليست من جهة الله فلان الحق في الله واحد في غاية البساطة ، بل هو الحق البالغ نهاية البساطة ، اذ انه تعالى يتعقل وجود جميع الاشياء تعقلا واحداً في غاية البساطة . فقولنا ان الحق المتعلق بالالهيات والذي يلقيه الله الينا حقان ، لا يراد به ان الله كانه يدرك هذا الحق بمعرفتين ، وكذلك يلقيه الينا ؛ وانما المراد به ان الذي يوحيه الله الينا في الامور التي يعرفها هو بفعل معرفة

يجب ان يكون مداره على امرين: على الحقّين المتعلقين بالالهيات وعلى هدم الاضاليل المضادة . فأول الحقين هو الذي يمكن للعقل ان يتأدى اليه ببحثه ونظره ، وثانيهما هو الذي من وراء طاقة كل عقل انساني .

فقولي حقان لا يراد به ان الاثنينيَّة فيه من جهة الله الذي هو حق واحد بسيط ، بل من جهة معرفتنا التي هي على حال مختلفة في معرفة الالهيات .

واحدة ، نتناوله نحن بمعرفتين وندرك فيه حقين . ولكي تفهم ذلك اعلم ان الحق في العقل انما هو مطابقة العقل للشيء الواقع ، بان يعقل الشيء كما هو عليه في الخارج . وحينئذ فيكون ثم امران : امر واقعي وهو فعل التعقل نفسه باعتباره في ذاته ، ثم معنى ذهني وهو نسبة المطابقة بين العقل والشيء . فالحق المتعلق بالالهيات ، أسواء كان مما يدرك بقوة العقل الانساني او مما يتعالى عن مداركه ، هو بالاعتبار الاول بسيط في الله ، لان تعقل الله هو ذاته ؛ وبالاعتبار الثاني اي باعتبار نسبة المطابقة اهو في الله واحد في غاية البساطة ايضاً ، لان جميع المتعقلات التي يتعقلها فالله انما يتعقلها في واحد وبواحد هي ذاته ، وهي حق واحد في غاية البساطة . ولهذا صح مطلقاً ان الحقين حق واحد من جهة الله ، وان كان قد يجوز ان يوصف بانه كثير لمطابقته المعقولات الكثيرة التي يعقلها الله ولكنه بالاطلاق حق واحد .

واما في عقل الانسان فهو كثير بالاعتبارين المتقدمين لان عقلنا انما يتوصل الى معرفة المركبات المختلفة بافعال ادراكية مختلفة ، وعليه فتكون الحقوق فيه كثيرة لكثرة معقولاته من جهة كثرة النسب بينه وبينها ثم لكثرة افعاله التعقلية التي يعرف بها تلك المعقولات . (عن الشارح بتصرف)

فوجب اذاً ان نتخطَّى الى اثبات الحقيقة الاولى بحجج مثبتة يمكن بها اقناع الخصم وافحامه . ولكن لامتناع الاتيان بمثل تلك الحجج اثباتاً للحقيقة الثانية وجب أن لا نوجه قصدَنا الى اقناع الخصم بالبينات المثبتة بل الى حل الادلة التي يناهض بها هذه الحقيقة اذ يستحيل ان يكون العقل الطبيعي مضاداً لحقيقة الايمان كما بيّناه (في ف ٧) .

وأخص سبيل الى اقناع الخصم المقاوم لهذه الحقيقة هو الاحتجاج بشهادات الكتب المؤيَّد تنزيلها من عند الله بالمعجزات لان ما هو من وراء طاقة العقل لا نعيره تصديقنا واعتقادنا الَّا لان الله أوحاه .

بيد اننا بياناً لمثل هذا الحق نورد بعض ادلَّة راجحة تفيد اغلبيَّة الظن ، ترويضاً للمؤمنين وتعزيةً لهم لا لافحام الخصم واقناعه ، لان ما في هذه الادلَّة من الضعف وعدم الكفاية لهو أحرى ان يزيدَ هؤلاء تشبُّثاً في ضلالهم ظناً منهم اننا نعير هذا الحق الايماني اذعانَ يقيننا لمجرد هذه الادلَّة السخيفة .

فاذ كان المنهج الذي تحرَّيناه هو المنهج المتقدم ذكره ، فاننا في بادئ الامر نبذل الوسع في ابانة ذلك الحق الذي يقرُّ به الايمان ويُجيل العقلُ فيه نظر البحث مُوردِين من الادلَّة الاثباتية والمحتملة ما اقتطفنا بعضه من كتب الفلاسفة والقديسين ، مما يقرِّر به الحق ويُفحم به الخصم .

ثم قصداً للتدرُّج مما هو اكثر وضوحاً الى ما هو أقلّ وضوحاً

نتصدّى الى بيان ذلك الحق الذي هو من وراء طاقة العقل مفنّدين براهين الخصوم ومُظهرين حق الايمان بالبيّنات الراجحة وبالشهادات على قدر ما يؤتينا الله من المدد. فلما كان قصدنا سوق الكلام من طريق العقل الى تفحّص كل ما يتسنّى للعقل الانساني إجالة النظر فيه عن الله، كان اول ما يبدو للذهن البحث عمّا هو ثابت لله باعتباره في ذاته، وعليه مدار كتابنا الاول من هذا المؤلف.

وثانياً يليه الحديث على صدور الخلائق عنه تعالى وقد علّقنا له الكتاب الثاني. واخيراً نعقّبه بالكلام على انتظام المخلوقات الى الله انتظامها الى غايتها، وهو موضوع الكتابين الثالث والرابع.

ومن المباحث الدائرة على الله باعتباره في ذاته مبحثٌ له حق التصدُّر فيها على انه الاساس الضروري لهذا المؤلف وهو البحث الذي يبيّن فيه وجود الله فان أُسقط هذا البحث أو دفع تضعضعت كل المباحث الدائرة على الامور الالهيّة.

الفصل العاشر

في رأي القائلين بان كون الله موجوداً لا يمكن اقامة البرهان عليه لانه بيّن بذاته

ان هذا المبحث الذي نُحاوِل فيه اقامة البرهان على ان الله موجود لرُبما خُيِّل انه بحث فضوليّ لا طائل فيه لبعض الذين يوجبون ان كون الله موجوداً هو من البيان في ذاته بحيث لا يمكن لمتصوّر ان يتصوَّر ضدّه وعليه فكون الله موجوداً لا يمكن اقامة البرهان عليه. وانما خُيِّل لهم ذلك للاسباب الآتية:

١ً ان القضايا التي يقال انها بيّنة بذاتها انما هي التي اذا عُرفت اطرافها عُرفت هي للحال كما اذا عُرف ان الكلّ ما هو ، والجزء ما هو ، عُرف للحال ان كُلَّ كُلٍّ اعظم من جزئه . وقولنا الله موجود انما هو كذلك . لاننا نفهم بهذا الاسم الكريم ، الله ، شيئاً لا يمكن ان يُتصوَّر اعظمُ منه وهذا المفهوم انما يحصل في ذهن من يسمع هذا الاسم ويتعقّله . حتى صار من الواجب ان يكون الله متحقق الوجود ولو في الذهن على اقل الوجوه .

ولكنه ليس يمكن ان يكون موجوداً في العقل فقط ، لان ما هو موجود في العقل وفي الواقع الخارج لهو اعظم مما وجوده في العقل فقط . ولكن نفس مدلول الاسم الكريم يُثبت ان ليس شيء اعظم من الله . فبقي اذاً ان كون الله موجوداً معلوم بذاته ، كأن دلالة الاسم نفسها قد أوضحته .

و٢ً ايضاً يمكننا ان نتصوَّر انه يوجد شيء لا يمكن ان يُتصوَّر كونه غير موجود ، ومن الواضح ان مثل هـذا يكون اعظم ممَّا يمكن ان يتصوَّر انه ليس اي غير موجود .

فعليه لو امكننا ان نتصوَّر ان الله ليس موجوداً لكان يمكننا ان نتصوَّر شيئاً اعظم من الله . ولكن هـذا التصوّر تنتقض معه حقيقة الاسم . فبقي اذاً ان كون الله موجوداً معلوم بذاته .

و٣ً ايضاً إنّ تلك القضايا التي يكون فيهـا الشيء محمولاً على ذاته كقولنا الانسان هو انسان ، او التي محمولاتها متضمنة في حدود موضوعاتها كقولنا : الانسان حيوان ، فهذه يجب ان تكون في غاية

المعلوميَّة بالذات . وهذا يوجد في الله على افضل وجه من وجوده في غيره، وسيتضح لك في (ف ٢٢) أن وجود الله هو نفس ذاته ومن ثم فالجواب على السؤال عنه تعالى «اي شيء هو» وعلى سؤال «هل هو» واحد بعينهِ .

فاذاً ان قيل «الله موجود» فالمحمول يكون اما نفس الموضوع أو لا أقلّ من ان يكون منطوياً تحت حدّ الموضوع .

وهكذا يكون قولنا « الله موجود » معلوماً بذاته .

و٤ً ايضاً فان الاشياء التي تُعرف بالطبع انما تعرف بذاتها لانه لا يُتوصَّل الى معرفتها بجهد الطلب . و كون الله موجوداً معلوم بالطبع إذ ان شوق الانسان منصرف من طبعه الى الله انصرافه الى غايته القصوى (١) كما سيتضح لك فيما بعد في ك٣ ف ٢٥ .

فاذاً قولنا الله موجود معلوم بذاته .

و٥ً ايضاً ان ما يعرف به جميع ما سواه يجب ان يكون معلوماً بذاته . والله كذلك . لانه كما أن نور الشمس هو مبدأ كل إبصار حسّي فكذلك النور الالهي هو مبدأ لكل معرفةٍ معقولة . إذ إنهُ تعالى انما هو ما يوجد فيه النور الاول المعقول بالوجه الافضل، فيجب اذاً ان يكون « كون الله موجوداً » معلوماً بذاته .

هذا فبناء على هذه الاسباب واشباهها قد ظنّ البعض ان « كون الله موجوداً » هو من كمال المعلومية بالذات بحيث لا يمكن للذهن ان يتصوّر خلاف ذلك .

---

(١) مم ولا يتوجّه الشوق إلّا الى ما سبقت معرفته .

الفصل الحادي عشر

في ابطال الرأي المذكور وحلّ الاسباب المتقدمة

ان الرأي المذكور انما ينشأ جزءًا عن العادة التي ألفوها منذ النشوٰ في ان يسمعوا اسم الله ويستدعوه فان العادة وخصوصاً ما كان منها حاصلاً في الصغر تستفيد قوة الطبيعة . فيحصل عن ذلك أن ما أشربَتْهُ النفس منذ سن الطفولية تستمسك بهِ استمساكاً وثيقاً كأنه طبيعيّ لها وبيّن بذاته . ويصدر جزءًا عن عدم التفرقة بين ما هو معلوم بذاته بمعنى الاطلاق و(بين) ما هو معلوم بالقياس الينا (١) .

(١) لكي تفهم وجه الفرق بين ما هو بيّن بذاته بوجه الاطلاق و(بين) ما هو بيّن بذاته وبالنسبة الينا ايضاً يجب ان تعلم ان قضية ما «يقال فيها انها بينة بذاتها» اذا كانت لا تحتاج في بيانها الى قضية أولى أوضح منها ولا يمكن إثباتها بقضية غيرها . وبكلمة اخرى هي التي حالما يُفهم طرفاها يُفهم ان محمولها نفس موضوعها او داخل في حدّهِ او لازم له ضرورة كقولنا الانسان انسان او حيوان ناطق، او الكل اعظم من جزئهِ . فمن التعريفين المذكورين يسهل على المتأمل الاستدلال على ان كون شيء هو من الوضوح بحيث لا يحتاج الى شيء اخر اقدم منه يثبته ويوضحه وكون ذلك الشيء او تلك القضية هي بحيث يتبادر الى ذهننا وجود النسبة بين طرفيها حالما نفهم طبيعة الطرفين ليسا في معنى واحد وان كانا قد يرجعان الى واحد . وذلك لان للشيء وجودين وجوداً في الخارج ووجوداً في الذهن وهو ادراك الشيء الخارج . وعليه فقد يتفق ان طبيعة الموضوع وطبيعة المحمول تكونان شيئاً واحداً في واقع الامر . إلّا ان العقل إما لضعفه او لسبب اخر لا يدرك طبيعة الاثنين او احدهما كما هي في ذاتها وفي واقع الامر، ولهذا لايدرك للحال ان المحمول منطوٍ تحت الموضوع فتكون معرفته للشيء ناقصة وغير واضحة فيحتاج في استيضاح الشيء الى شيء اخر أوضح . وحينئذٍ يكون الشيء بيناً بذاته وعلى وجه الاطلاق لان في طبيعة الموضوع شيئاً هو اذا عرف حق معرفته فيظهر في الحال ان المحمول

فان كون الله موجوداً انما هو معلوم بذاته بمعنى الاطلاق اذ ان هذا نفسه اي « ما هو الله » هو عين وجوده . ولكن لما ان هذا وهو « ما هو الله » لا يمكننا ان ندركه بالذهن (١) فانه يبقى مجهولاً عندنا

داخل في الموضوع بلا حاجة الى شيء اخر يوضحه ويثبته . وهذا ما يسمى بيناً بذاته بوجه الاطلاق . الا انه قد لا يكون معلوماً عندنا بذاته لان العلم بالشيء على ما افاده اريسطو يشترط له ثلاثة امور لا يقوم بدونها جميعاً معرفة العلة التي من أجلها الشيء ، ومعرفة أن تلك العلة هي علة ذلك الشيء . معرفة صوريَّة ثم معرفة ان ذلك الشيء لا يمكن ان يكون على خلاف ما هو ، لما بين العلة ومعلولها أي الموضوع والمحمول المنسوب اليه من علاقة الضرورية غير القابلة الانفصال . وهذه الشروط الثلاثة قد تتم في نفس الشيء إلا أن العقل لا يدركها فحينئذ لا يكون للعقل علم بذلك الشيء . وتكون القضية بينة بذاتها ولكنها غير معلومة عند العقل ولا يتوصل الى معرفتها إلا بواسطة خارجة اماً بالاستقراء كمعرفة ان الله موجود بواسطة معلولاته واما بالاستدلال كمعرفة ان الانسان ناطق بتحليل طبيعته .

(١) وذلك لان ما لا يتعلق بموضوع العقل الصوري الخاصّ وما لا يبدو بلا واسطة عن طبيعة ذلك الموضوع بدواً واضحاً فلا سبيل للعقل الى معرفته بداهةً بلا برهانٍ استدلالي او استقرائي . وعليه فيستحيل ان يكون معلوماً بذاتهِ عند العقل وان كان معلوماً بذاتهِ بمعنى الاطلاق . لان العقل انما ينظر في موضوعهِ الصوري الخاص . والله ليس موضوع عقلنا الصوري الخاص . فاذاً ليس معلوماً عنده بلا واسطة « أن الله ما هو » ولا كون الله موجوداً .

هذا فضلاً عن أن عقلنا اذا نظر في نفس موضوعهِ الصوري الخاص فكثيراً ما تكون معرفته بهِ ناقصةً ، لانه انما يتخطى متدرّجاً من المعرفة الناقصة الى المعرفة الكاملة بثلاثة افعال : اعني التصور والتصديق ثم الانتقال الذهني اي القياس . فان كان هذا شأن عقلنا في ما هو موضوعه الصوري الخاص فكيف به في معرفة « ان الله ما هو » وانه موجود .

كما ان كون كل كلٍّ اعظم من جزئهِ هو معلوم بذاته مطلقاً، ولكنه يبقى مجهولاً عند من لا يحيط ذهنه علماً بحقيقة ما هو الكل . وهكذا يتفق ان ما كان من الامور في غاية المعلوميَّة تكون نسبة عقلنا اليه كنسبة عين الخفاش الى نور الشمس كما قيل (في ك٢ من الالهيات) .

ولا يلزم عن معرفة معنى هذا الاسم الكريم، أي الله، معرفة كون الله موجوداً معرفة معيّة وفي الحال، كما هو منطوق دليلهم الاول . وذلك اولاً لان هذا اي «كون الله شيئاً لا يمكن ان يتصوَّر أعظمُ منه» ليس معلوماً عند الجميع حتى عند الذين يسلمون بان الله موجود فان كثيراً من الأقدمين قد زعموا ان هـذا العالم هو الله . وليس ايضاً في التفاسير التي علقها الدمشقي على اسم الله ما ينفهم منه شيء مثل ذلك .

ثم لانه ولو سلمنا مجاراةً ان هذا الاسم، الله، انما يراد به عند الكافَّة مسمًّى لا يمكن لمتصوِّرٍ ان يتصوَّر اعظم منه، فلا يلزم عن ذلك ضرورةً انه يوجد في طبائع الاشياء شيء لا يمكن ان يتصوَّر اعظم منه . اذ لا بد من ان يكون وضع الشيء ووضع حقيقة اسمه باعتبار وجه واحد . فكون الذهن يتصوَّر ما يُدل عليه بهذا الاسم الله لا يلزم عنه كون الله موجوداً في خارج الذهن (١) ومن ثم فما لا يمكن

(١) لان مجرد وجـود شيء في تصور الذهن لا يستلزم وجود ذلك الشيء في الخارج وفي طبـائع الاشياء . فلو تصورنا مثلاً ما يدل عليه بهذا الاسم الله فلن يلزم عن ذلك ان ذلك المدلول عليه أي الله موجود في غير

ان يتصوّر اعظم منه لا يجب ان يكون الا في الذهن ·

وهكذا لا يعرض شيء من المحال للذين يقولون ليس الله موجوداً لانه سواء أجزنا إمكان تصور شيء اعظم في الوجود الخارج ام في الذهن ففي كلا الحالين لا يحدث المحال الا للذي يسلم انه يوجد شيء لا يمكن تصوُّر اعظم منه في طبائع الاشياء ·

ولا ايضاً إن امكن ان يتصوَّر كون الله غير موجود فيجب ان يلزم عنه انه يمكن ان يتصوَّر شيء اعظم منه، كما يصرِّح به دليلهم الثاني (١) لانه أن يمكن تصور كونه غير موجود ليس ذلك حاصلاً

الذهن والاّ كان تصورنا لما يدلّ عليه اسم الخلاء مستلزماً لوجود الخلاء لا في الذهن فقط بل في الخارج ايضاً وهذا منقوض غير صحيح · ولكي تفهم معنى البرهان الذي اورده الماتن بقوله : « اذ من الضرورة ان يكون وضع الشيء ووضع حقيقة اسمه على وجه واحد » ننقل لك خلاصة ما قاله الشارح قال فاجاد : حقيقة الاسم حقيقتان حقيقة صورية وهو التصور الذي يصوغه العقل في نفسه اي المعنى وحقيقة وجودية وهي ما كان من جهة الشيء مطابقاً لتصور العقل . فيقال ان حقيقة الاسم الصورية وضعت في الشيء متى وجد في الشيء امر يطابق تصور الذهن اي الشيء المعبر عنه بالاسم وهذا المراد بقول الماتن المذكور · فيكون المعنى : انه ان وضع الشيء المدلول عليه بالاسم في الشيء، من الضرورة ان تكون حقيقة الاسم الصورية موضوعة هي ايضاً في الشيء، اي ان يكون في الشيء شيء موجود مطابق لتصور العقل اه وهذا دقيق فتأمله ·

(١) الدليل الثاني الحاح وصورته القياسية هي هذه : ما له وجود في الذهن وفي الطبيعة لهو اعظم مما له وجود في الذهن فقط، والله ليس شيء اعظم منه، كما تدل عليه حقيقة هذا الاسم، الله. فاذاً الخ . فالقديس

عن نقص وجوده تعالى او عدم تحققه اذ ان وجوده انما هو في حد ذاته في غاية الوضوح . وانما هو حاصل عن ضعف عقلنا الذي لا يقوى على مشاهدة الله بذاته بل من معلولاته . وعلى هذا النحو يتأدى الى معرفة وجود الله بطريق البرهان .

وبقولنا هذا ينتقض دليلهم الثالث ايضاً لانه كما ان كون الكل اعظم من جزئه هو بين لنا بذاته (١) فكذلك الذين يشاهدون ذات الله نفسها كونه موجوداً هو عندهم في غاية البيان من اجل ان ذاته عين وجوده ولكن لما كان لا يمكننا ان نرى ذات الله كان اننا نتوصل

توما ينكر صغرى القياس على انها لا تكون صادقة الا على تقدير ان وجود الله حاصل في الطبيعة او وجود شيء آخر في الطبيعة لا يمكن ان يتصور اعظم منه . لان من ينفي وجود الله يمكن ان يقول : يمكن ان يوجد شيء اعظم من الله وهو الذي له وجود خارج في طبائع الاشياء ولا يكون مع ذلك محال في قوله . لانه وان سلمنا ان اسم الله يراد به «موجود لا يمكن ان يتصور اعظم منه» فلا ينفك هذا الموجود الذي لا يمكن ان يتصور اعظم منه من ان يكون وجوده ذهنياً ليس له حقيقة حاصلة في الخارج بل انما هو لا شيء في الخارج وان كان شيئاً في الوجود الذهني كما هي حال المسمى المدلول عليه باسم الخلاء . وعليه فالذي يفهم ان المراد باسم الله ما لا يمكن ان يتصور اعظم منه ثم نفى عنه الوجود الحاصل في طبيعة الامور فلا يناقض نفسه لان الوجود الذهني لا يلزم عنه الوجود الحاصل لزوماً ضرورياً . نعم يناقض نفسه اذا كان يسلم ان في طبائع الاشياء موجوداً لا يمكن ان يتصور اعظم منه . وهذا ما ظهر لنا من كلام المتن وهو دقيق فتأمله .

(١) على تقدير اننا نحيط علماً بطبيعة الكل والجزء كما سبق بيانه .

الى معرفة وجوده لا به ذاته بل بمعلولاته .

واما دليلهم الرابع فواضح كله . فان الانسان انما يعرف الله بالطبع على النحو الذي يشتاق به اليه بالطبع . والانسان يشتاق الى الله بالطبع من حيث يشتاق بالطبع الى سعادته التي هي شبه من اشباه جودة الله وخيريّته(١) .

وهكذا ليس يجب ان يكون الله نفسه باعتباره في ذاته هو المعروف بالطبع عند الانسان، بل المعروف بالطبع انما هو شبهه تعالى ومن ثم كان الواجب على الانسان ان يتوصل الى معرفة الله بطريق الاستدلال والبرهان من اشباهه التي يجدها في مصنوعاته .

واما الدليل الخامس فسهل حله . فان الله انما هو ما يُعرف به كل شيء، ولكن لا بمعنى ان ما سواه لا يعرف الا اذا عُرف هو كما يحدث ذلك في المبادىء التي هي بيّنة بذاتها . بل لان كل معرفة فينا انما هي مسببة عن فعلهِ وفيضه .

---

(١) قال «شبه من اشباه الله» لان السعادة التي يشتاق اليها الانسان انما هي السعادة بوجه العموم اذ كل انسان يشتهي طبعاً ما هو خير له وكمال. اما السعادة بوجه الخصوص والتعيين وهي القائمة بمشاهدة ذات الله فهذه لا تصل اليها معرفته الطبيعية ومن ثم لا يصح القول بوجه الاطلاق انه يُشتاق اليها بطبعه ، بدليل اختلاف الفلاسفة الاقدمين في محلها ومها اشتهاه الانسان من الخير والسعادة فانما هو شبه من اشباه خيرية الله .

الفصل الثاني عشر

في رأي القائلين بان كون الله موجوداً لا يمكن اقامة البرهان عليه وانما يقع به الاذعان اليقيني بالايمان فقط .

١

لقد ذهب البعض الآخر مذهباً مضاداً للمذهب المتقدم شأنه ايضاً ، بان جعل دأب الجاهدين في اثبات وجود الله لغواً لا فائدة فيه اذ يقولون ان كون الله موجوداً حقيقة لا يمكن للعقل تحصيلها ولكنه يتلقنها بطريق الايمان والوحي . وبعض هؤلاء قد حملهم على هذا القول ضعف الادلة التي كان بعض القوم يوردها لاثبات وجود الله .

١ً فقد يمكن ان يكون هذا الضلال قد اتخذ مستنده الباطل من اقوال بعض الفلاسفة الذين يبيّنون ببرهان العقل ان الذات والوجود في الله هما شيء واحد اعني ان ما يقع جواباً على سؤال : ما هو ؟ وعلى سؤال هل هو ؟ واحد ولمّا كان التوصل بطريق العقل الى معرفة أن الله «ما هو» ممتنعاً ، حصل انه ولا بالعقل يمكن إثبات أن الله «هل هو»

و٢ً ايضاً ان كان لا بد من ان يُتخذ ما يُراد باسم الشيء مبدأ لاثبات أن الشيء «هل هو» عملاً بصناعة الفيلسوف وكانت الحقيقة المدلول عليها بالاسم انما هي الحدّ المعرَّف كما رآه الفيلسوف (ف ٧ من ك ٤ في الالهيات) فلم يبقَ سبيل لاثبات وجود الله اذا ارتفعت معرفة ذات الله وماهيته .

و٣ً ايضاً إن كانت مبادىء البرهان الاثباتي تستمدّ مصدر

معرفتها من الحواس كما يتبيّن (في ف ١٨ نص ف ٣٥ من الكتاب في المتأخرات) فيشبه أن يكون ما يفوق جميع الحواس والمحسوسات غير قابل البرهان . وكون الله موجوداً هو كذلك . فإذاً لا يقبل الاثبات .

٢

وأما فساد هذا المذهب فإنه يتبيّن لنا أولاً من صناعة البرهان فانها تعلمنا استنتاج العلل من المعلولات . وثانياً من نفس تفاوت العلوم في مراتبها . لانه لو لم يكن فوق الجوهر المحسوس جوهرٌ معلوم (أي شأنه أن يُعلم) لمَا كان يوجد علم فوق العلم الطبيعي كما يُقال(١) (في ف ٧ من النص ك٤ من الآلهيات) . وثالثاً من اجتهاد

(١) وقد يرد ان هذا الرد لا يستقيم من وجهين اولها انه ولو سلمنا بوجود جوهر من وراء المحسوسات شأنه ان يعلم لا يلزم عن ذلك ان وجود مثل هذا الجوهر يمكن اقامة البرهان على وجوده اذ قد يفرض وجوده واما سائر ما يحمل عليه فانما يُعلم بالبرهان . والوجه الثاني أن وجود علم من وراء الطبيعة يكتفي له وجود جوهر معرًى عن المادة بلا حاجة الى وجود الله والى معرفة وجوده بطريق البرهان .

فنجيب على الاول ان العلم الذي يدور عليه بحث العقل لا يفرض وجود موضوعه الا اذا سبقت معرفته ذلك الموضوع بالحس وكان وجوده بيناً بذاته من العلم البديهي بطرفيه ،او سبق ثبوته في نفس ذلك العلم او في علم اخر . فلما كان وجود الله الذي يجري عليه علم الالهيات لم يُعرف وجوده بالحواس ولا من العلم بطرفي القضية كما يُصرح به المذهب المذكور وجب بالضرورة ان يُبين بالبرهان . فلا يتيسر اذاً لعلم الالهيات ان يقيم البرهان على شيء مما يتعلق بالله على افتراض وجوده ما لم يُثبت

الفلاسفة الذين حاولوا إثبات كون الله موجوداً . ثم أيضاً من الحقيقة الرسولية الناصة بان غير منظوراته قد أدركت بالمبرؤات (روم ف ١ عد ٢٠) . ورابعاً لاينهض برهاناً على قولهم أن الذات والوجود واحد في الله كما هو دليلهم الاول؛ لان هذا الوجود انما يراد بهِ الوجود الذي يقوم الله بهِ في ذاتهِ والذي نجهل كيف هو (كما نجهل ذاته) وليس يُراد به الوجود الذي هو عبارة عن تأليف العقل (١) فان وجود الله

هو ذلك الوجود او يُثبته له علم اخر فوقه

ونجيب على الثاني ان القديس توما يوجب وجود جوهر معروف (شأنه ان يعرف) يكون فوق الجواهر المادية يعني ان يكون فوق جنس الجواهر المادية جنس هو جنس الجواهر المنفصلة عن المادة يتناوله تعالى اذا بُرهن على وجوده فيبرهن على وجود الله وعلى هذا النحو يسلم نظام مراتب العلوم

(١) في قولهم Deus est (الله موجود) هذه اللفظة est الداخلة في القضايا تدل على تأليف العقل اي حكمه بنسبة المحمول الى الموضوع ، ويعبر عنها عند العرب بالرابط «هو» وحينئذ فتارة تكون منحصرة الدلالة على صدق القضية اي مع قطع النظر عن الوجود الذي هو في الخارج كما في قولنا الانسان هو حيوان ، او العمى موجود ؛ فان الموجود المقول على العمى لا يصدق على الوجود الخارج لان العمى عدم والعدم لا يوصف بالوجود . وكذلك لفظ الحيوان المقول على الانسان لا يدل على وجود خارج بل على ان العقل صدق بنسبة الحيوان الى الانسان . وترد طوراً للدلالة على تأليف العقل وعلى الوجود الخارج معاً كقولك بطرس هو، اي موجود الا ان دلالتها على الوجود الخارج لا تصح الا اذا نُسب بها المحمول الى موضوع متحقق الوجود في الخارج ليكون حكمه صادقاً والعقل الصادق لا ينسب الوجود الخارج لموضوع الا بعد معرفته ان بطرس موجود حاصل على الوجود الخارج وهذه المعرفة يكتسبها بادلة يسترشد بها الى ذلك وتلك الادلة اما ان تكون ادلة بينة اي من ذات

بهذا المعنى انما يقع تحت البرهان، إذ ان عقلنا يتأدى بالادلة البرهانية الى ان يؤلف عن الله مثل هذه القضيّة التي يقول فيها ان الله هو موجود . وأما الادلة التي يبرهن بها عن وجود الله فلا يجب ان تكون ذات الله، وماهيّته قائمة فيها مقام الحد الاوسط كما يقال في الاعتراض الثاني بل يُتخذ المعلول حداً اوسط كما يحدث في البراهين اللِمّيّة (quia) ومن مثل هذا المعلول تؤخذ حقيقة هذا الاسم : الله(١)

الموضوع واما ان تكون ادلة لِمّيّة اي من خارج الموضوع كمفاعليه وما شاكل. هذا فقولنا الله هو موجود تأليف عقلي مفاده ان العقل يعرف ان الوجود يليق بالله فيحكم بان الله متحقق الوجود في الخارج ولكن هذا الوجود الخارج الذي ينسبه لله ليس الوجود الذي يقوم به الله في ذاته، اذ لا يمكن التوصل الى معرفة هذا الوجود الا بمعرفة ذاته تعالى ضرورة ان كون وجود الله هو نفس ذاته لازم ضرورة لذاته ، ويستحيل على العقل ان يعرف ذات الله ليستحصل من ذلك كون وجوده نفس ذاته. فتكون معرفتنا الوجود الله مستمدة بالبرهان من معلولاته وهي معرفة ناقصة لا كاملة فلا يكون الوجود الذي نعرفه عن الله هو الوجود الواحد مع ذاته .

(١) وقول الاعتراض الاول ان السبب الذي يؤخذ لاثبات ان شيئاً هل هو انما هو حدّ الشيء فيه مغالطة محلها لفظة الحد، فان الحدّ الذي يؤخذ لاثبات ان شيئاً هل هو انما هو حد او تعريف ما هو الاسم، لا الحد الذاتي الذي يقال له حد الشيء ما هو . لان حد الشيء ما هو، انما هو تابع لسؤال : هل هو؟ كما يتضح من ٢ من المؤخرات. فيكون حد ما هو اسم الله مأخوذ في برهاننا عن معلولات الله فتكون البراهين التي تثبت وجود الله اذا اعتبرت من جهة الشيء من قبيل البرهان اللمّي اي من متأخر واما من جهتنا فهي من قبيل البرهان الإنّيّ اي من متقدم لان معلولات الله اعرف عندنا منه تعالى .

لان جميع الاسماء الالهية الحسنى انما مأخذ وضعها اما من رفع المعلولات الالهية وسلبها عنه واما عن نسبة من نسب الله الى معلولاته .

وبطلان ذلك المذهب يتضح ايضاً من ان الله وان كان يفوق كل المحسوسات وكل حس فمعلولاته التي نستمد منها البرهان لاثبات وجوده تعالى انما هي مع ذلك واقعة تحت الحواس وعلى هذا النحو يكون مصدر معرفتنا من الحس (١) حتى في الاشياء التي تفوق الحواس

الفصل الثالث عشر

في البينات التي يؤتى بها لاثبات ان الله موجود

اما بعد ان بيّنا أن جهد الجاهدين في اقامة البرهان على وجود الله ليس جهداً لغواً لا فائدة فيه فلنتخطَّينَّ الان الى ذكر الادلّة التي اتى بها الفلاسفة والائمة الكاثوليكيون لاثبات وجود الله .

واوّل ما نتحرّى ايراده انما هي البيّنات التي تطرّق بها ارسطو الى اثبات وجود الله ولقد تعمّد اثبات ذلك من جهة الحركة فسلك في ذلك مسلكين (٢)

---

(١) المراد ان معرفتنا تستمد مصدرها من الحس اما مباشرة واما بواسطة اعني ان العقل يتأدى الى معرفة ما يتجاوز الحواس من معرفة شيء اخر واقع تحت الحواس كما يشهد به الاختبار .

(٢) ان ابن سينا لا يسلم بان هذه القضية « الله موجود » لوضوحها في ذاتها لا يحتاج الى برهان ، وانما هي معلومة بذاتها كما زعمه البعض (ف ١٠ من هذا الكتاب) ولا بانه يستحيل اثباتها ببرهان العقل كما زعمه البعض الاخر (ف ١٢ محل مذكور) بل تصدى لاثبات هذه القضية ببرهان مبتكر نسجه على منوال جميل ونقله عن ابن الميمون وهو على ما يظهر من اقوى

١

١ – المسلك الاول هو هذا : ان كلّ ما يتحرّك انما يتحرك عن غيره . والحس يشهد لنا ان شيئاً يتحرك كالشمس مثلاً . فاذاً هو

البراهين على وجود الله وكانه على ما ياوح لنا قد تحدى قول بولس الرسول ان منظورات الله قد ادركت بمبرواته (رومية عد ١٠ ف ١) وان القديس توما في خلاصته اللاهوتية (قسم ١ س ٢ ف ٣) قد ذكر هذا البرهان ولكنه قد صاغه في قالب اجاد وابدع فيه كما هو شأنه واليك خلاصة هذا البرهان على ما قاله ابن سينا (قسم ٢ مقالة ٢ ف ١ من الالهيات في كتابه النجاة الذي ترجمناه الى اللاتينية) . فان ابن سينا قد استدل من وجود الموجود الممكن اي الحادث المشاهد في طبيعته الاشياء على وجوب وجود موجود واجب الوجود الذي هو الله، ومفاد قياسه هو هذا : كل موجود حادث، اي ممكن متحقق الوجود، لا بد له، بحكم الضرورة المطلقة، ان ينتهي الى وجود علة اولى لا علة لها، واجبة الوجود .

فكون كل حادث او ممكن انما يتحقق وجوده بعلة موجدة لن يوجد بدونها، فهذا ظاهر من تعريفه الممكن في ف ١ من مقالته ١ حيث قال : الممكن ما اذا فرض كونه موجوداً ولا موجوداً لا يحصل عنه محال؛ وبخلافه واجب الوجود . فالممكن اذاً ما ليس له في ذاته ضرورة الوجود ولا ضرورة اللاوجود اعني ان نسبته الى الوجود والى اللاوجود نسبة واحدة سوية، وما كانت نسبته تلك يستحيل تحقق وجوده بدون مرجح من الخارج لوجوده على لاوجوده، وبكلمة اخرى يستحيل وجوده بدون علة خارجة توجده ، وقلت« خارجة » لانه لا يمكنه ان يعطي نفسه الوجود والا كان موجداً وموجوداً معاً وفي الفعل والقوة معاً ومن جهة واحدة ، وهذا القول متناقض . واما كون وجود الموجود الممكن لا بد من انتهائه في اخر امره الى وجود علة غير ممكنة بل واجبة الوجود بذاتها، فان ابن سينا يقدم لاثباته مقدمتين الاولى يثبت فيها استحالة تسلسل العلل الممكنة الى ما لا نهاية(ف ١ مقالة

متحركٌ عن محرِّكٍ آخر. فهذا المحرِّك إذاً إمّا أنه متحرِّك أو لا. فان لم يكن متحرِّكاً، فهذا هو الغرض المقصود، أي انه لا بدَّ من وضع شيء محرِّكٍ غير متحرِّكٍ. وهذا نسميه الله. وان كان يتحرَّك فهو إذاً متحرِّكٌ عن محرِّكٍ آخر. وحينئذٍ فإمّا أن يجري التسلسل الى ما لا نهاية، وامّا ان يجب الوصول الى محرِّكٍ غير متحرِّكٍ. والتسلسل ممتنع. فإذاً لا بُدَّ من وضع شيء أوّل محرِّكٍ غير متحرِّكٍ.

٢ - إن في هذا البرهان قضيتين يجب إثباتهما: الأولى أن كل متحرِّكٍ فانه متحركٌ عن غيره (١) والثانيـة انه يمتنع التسلسل في المحرِّكات والمتَحرِّكات.

اما القضية الاولى فيثبتها الفيلسوف بثلاثة أضرب من البرهان

الضرب الاول: ان كان شيء يحرِّك نفسه فيجب ان يكون له في نفسه مبدأ لحركة نفسه والا فمن الواضح أنه متحركٌ عن غيره (٢)

---

٢ مذكورة) والثانية يثبت فيها استحالة سلسلة علل ممكنة ومحصورة عدداً يوجد بعضها بعضاً على سبيل الدور اذ يكون كل واحدة منها علة ومعلولاً معاً، وهذا متناقض. ويستنتج انه لا بد اذاً من الانتهاء الى وجود علة واجبة الوجـود (راجع ما قاله القديس توما و٤ ف ١٥ من كتابه هـذا مع حاشيته.)

(١) مم اذ إن «أن ينفعل» يقـابله بالضرورة «أن يفعل» ولكن «أن يفعـل» إما ان يكون في النفس او في الغير. ولكن لا يمكن ان يكون في النفس بالقياس الى المحرك الاول كما سوف يثبته في ما يلي فاذا أن يفعل اي التحريك يجب ان يكون خارجاً عن المتحرك. فاذا كل ما يتحرك فانما يتحرك عن غيره.

(٢) مم اذ لا حد واسطاً بين الأمرين

ويجب ايضاً ان يكون هو المتحرك أولاً (١) اعني ان يتحرك من جهة نفسه لا من جهة جزء منه كما يتحرك الحيوان بحركة رجلهِ. فان المتحرك اذ ذاك لا يتحرك كله عن نفسه وانما يتحرك عن جزئهِ. والجزء الواحد منه يتحرك عن الآخر. وأيضاً لا بُدَّ من ان يكون هو نفسه منقسماً وله أجزاء(٢) إذ إن كل ما يتحرك فهو منقسم كما يتبين ذلك (في ك ٦ من الطبيعيات نص ٣٢ و ٨٨)

٢

٣ً فبعد أن فرض هذه الفروض أخذ يسرد برهانه على النسق الاتي قال :

ان هذا الذي فرضنا انه يتحرك عن نفسهِ هو المتحرك أولاً ، فإذاً إذا سكن جزء منه لزم عنهُ سكون الكل لانه ان كان عند سكون جزء منه يكون الجزء الاخر متحركاً ، فحينئذ لا يكون المتحرك أولاً هو عين كلهِ بل جزؤه المتحرك منه عند سكون الجزء الاخر. وليس شيء يسكن بسكون غيره يكون متحركاً من نفسه. لان كل شيء يلزم سكونه عن سكون غيره فيجب ان تكون حركتُه تابعةً لحركة ذلك الغير. وهكذا لا يكون متحركاً بذاته. فإذا ما فرضنا أنهُ يتحرك بذاته فإنما هو لا يتحرك بذاتهِ فلزم إذا بالضرورة ان كل ما يتحرك انما يتحرك عن غيره.

ولا يصدم هذا الدليل ما قد يقوله قائل من أن المتحرك الذي

(١) والا كان متحركاً عن غيرهِ

(٢) م اذ ان الشي المتحرك من نفسه يكون فيه بالضرورة مبدأ محرك ومحل قابل للحركة فاذاً هو منقسم.

وضعناه متحركاً بـذاته لا يمكن لجزئهِ أن يسكن . ان الجزء ليس شأنه أن يسكن أو يتحرك الا بالعرض كما قيل تشنيعاً عن ابن سينا وذلك لان قوةّ البرهان المذكور انما هي قائمة بهذا وهو أنهُ ان كان شيء يحرك ذاته أولاً وبـذاته لا لحركة اجزائه فيجب ان يكون تحركه غير متوقف على شيء آخر . على إنّ تحرك الشيء المنقسم، كوجوده، انماهو متوقف عـلى الأجزاء (١) وعليه فلا يمكنه ان يحرك ذاته أولاً وبذاته .

فاذاً ليس يشترط لصدق الشرطية الموردة ان يُفرض فيها كون جزء المتحرك الذي يحرك ذاته يسكن كأن ذلك صادق بالاطلاق، بل يجب ان هذه الشرطية وهي « ان سكن الجزء فيسكن الكل » تقع صادقة وهذه الشرطية يمكن ان تكون صادقة وان كان مقدمها

---

(١) قوله « وجود الكل وكذا تحركه انما هما متوقفان على الاجزاء » لا يراد به ان وجـود الكل الصوري متوقف على الأجزاء، بل العكس الصحيح أي ان وجود الأجزاء من حيث هي أجزاء ، يتوقف ضرورة على وجود الكل اذ لا يصدق عليها اسم الأجزاء، ما لم يتقوّم الكلّ بصورته الكليـة . وهكذا قل في حركة الكل المتصل فان الأجزاء تتحرك تحركاً موصوفا بالصـوري اذ تتحرك بحركة واحـدة هي حركة الكل المتصل . وهذا التحرك يوصف بانه صوري من جهة ان الحركة حينئذٍ تنقسم بانقسام المتحرك . فيكون اذاً مراد المـاتن أنّ وجود الكل يتوقف على الاجزاء توقفه على علته المادّية ، اذ ان الاجزاء من حيث هي أقـدم من الكل فالكلّ يتوقف وجـوده على الأجزاء من قبيل التكوّن وكـذا يتوقف تحركه على الاجزاء توقفه على مادّتهِ . وهذا مفيد فاعلمه .

مستحيلاً كما تصدق هذه الشرطية وهي « ان كان الانسان حماراً فهو غير ناطق » .

الضرب الثاني المذكور في (ك ٨ من الطبيعيات نص ف ٢ وما يليه) هو برهان استقرائي قال(١) : كل مايتحرك بالعرض فليس

---

(١) وايضاحاً لما يقال في هذا البرهان ننقل لك ما يعلمه ارسطو في في ٨ ك من الطبيعيات قال ما خلاصته : ان المحركات والمتحركات على ثلاثة انواع ١ً منها ما يحرك ويتحرك بالعرض ومنها ما يحرك ويتحرك بالذات ٢ً التي تتحرك بالذات منها ما يتحرك عن ذاته كالحيوانات ومنها ما يتحرك عن غيره كالجماد اي كالثقيل والخفيف . و٣ً منها ما يتحرك بالطبع وحركةً طبيعية ، ومنها ما يتحرك بخلاف الطبع وقسراً . ثم شرح ذلك بالتفصيل قال : المحركات والمتحركات بالعرض هي التي تحرك او تتحرك اما لعروضها على شيء يحرك أو يتحرك كما في قولك الموسيقيّ يبني فان الموسيقي يفعل حركة البناء بالعرض لأنه طارئ على الرجل البناء ان يكون موسيقياً واما لان جزءاً منها يحرك او يتحرك كما في قولنا لطم زيدٌ عمراً فليس زيد فاعلاً للطم بل يدهُ .

واما التي تتحرك بالطبع وحركةً طبيعية كالحيوانات فانها تتحرك عن غيرها ، اذ انه من البين الواضح أن ما يتحرك أولاً وبالذات فيها انما هو الجسم الذي تحركه النفس . واما ما يتحرك بخلاف الطبع وقسراً فهذا ايضاً واضح تحرُّكه عن غيره كما يتبين من تعريف القسر الذي هو التحرك عن الخارج . اما التي تتحرك بالطبع كالثقيل والخفيف فبيّن ايضاً انها تتحرك عن غيرها لان التحرك بالذات خاص بالحيونات فإذاً ليس يوجد للجماد . ثم ان ما يتحرك بذاته يمكنه ان يتوقف عن الحركة ويسكن وليس ذلك ممكناً للثقيل والخفيف المتحركين . واخيراً لانه ليس شيء متصل يحرك ذاته لان نسبة المحركِ الى المتحرك كنسبة الفاعل الى المنفعل وبينهما شيء من

يتحرك من ذاته، لانه انما يتحرك عندحركة غيره . وكذلك ليس ما يتحرك بالقسر متحركاً من ذاته كما هو بيّن . ولا ما يتحرك بالطبع كانه متحرك من ذاته كالحيوانات التي من الثابت انها متحركة عن النفس . ولا ايضاً ما يتحرك بالطبع كالثقيل والخفيف لان هذه انما تتحرك عن المولّد والرافع للعائق . والحال كل ما يتحرك فإما ان يتحرك من ذاته وإما بالعرض . فإنْ مِن ذاته فاماّ قسراً أو بالطبع، وهذا الاخير إما انه متحرك عن ذاته كالحيوان وإما غير متحرك عن ذاته كالثقيل والخفيف . فاذاً كل متحرك انما هو متحرك عن غيره .

والضرب الثالث (طبيع ك ٨ نص ٤٠) هو هذا : ليس شيء واحد بعينه يكون بالفعل والقوة بالقياس الى شيء واحد . والحال كل ما يتحرك من حيث هو متحرك فانما هو بالقوّة، لان الحركة فعلُ ما هو موجودٌ بالقوة من حيث هو كذا . وأما ما يحرك فمن حيث هو محرّك انما هو بالفعل، إذ ليس شيء يفعل الا من حيث هو بالفعل . فاذاً ليس شيء يكون بالقياس الى شيء واحد(١) محركاً ومتحركاً بالفعل . فاذاً ليس شيء يحرك ذاته .

التضاد وليس يمكن ان يكون تضاد في المتصلات المتجانسة كما هي الحال في الجماد .

فينتج من ذلك انه ليس نوع من انواع المتحركات متحركاً عن ذاته، فاذاً كل ما يتحرك فانما يتحرك عن غيره، فاذاً لا بُدّ أن يكون المحرك الاول للمتحركات غير متحرك لا بذاته ولا بالعرض .

(١) اعلم ان لفظ «الشيء» في قوله ليس شيء يكون محركاً بالفعل ومتحركاً الخ » لا يراد به عين الشيء أو شخصه اذ يمكن للشخص الواحد

ويجب ان تعلم ان افلطون الذي يضع « أن كل محرِّك يتحرَّك » قد اراد بلفظ الحركة معنىً أعمَّ من الذي اراده اريسطو . فان اريسطو (في ف ٦ من ك ٣ من الطبيعيات) يستعمل لفظ الحركة بمعناها الخاص اي باعتبار انها، اي الحركة، فعل الموجود بالقوَّة من حيث هو بالقوَّة . وليس يكون كذلك الا حركة المتجزئات والاجسام . كما يُثبت ذلك (في ف ٣٨ من ك ٣ من الطبيع) . وأما عند افلطون فالمحرك ذاته لا يكون جسماً لانه يستعمل لفظ الحركة للدلالة على كل فعل أيّاً كان حتى ان التعقل والعَمَل هما عنده تحرُّك ما . وان اريسطو قد ألمح الى مثل هذا الضرب من التعبير (ف ٢٠ من ك ٣ من النفس) وعلى هذا النحو كان أفلطون يقول ان المحرك الاوَّل الذي يعقل ذاته ويريدها ويحبُّها فانما هو يحرك ذاته .

وهذا القول لا يناقض من وجه ما أدلَّة اريسطو إذ انه لا فرق بين أن ننتهي الى شيء أوَّل يحرِّك ذاته تبعاً لرأي افلطون وبين ان نتوصل الى الاول الذي هو غير متحرك البتَّة كما هو رأي اريسطو

٣

٦ً واما القضيَّة الثانية وهي انه يمتنع التسلسل في المحرِّكات والمتحركات فارسطو يثبتها بثلاثة براهين .

بعينه ان يكون فاعلًا ومنفعلًا معاً . وانما يراد به مبدأ الفعل الصوري للفعل والانفعال يعني ان الشيء الواحد لايمكن ان يكون معاً مبدأ للفعل والانفعال بالقياس الى شيء واحد اي باعتبار واحد كأن يكون حاراً بالقوة وحاراً بالفعل معاً .

أما البرهان الاول (ف ٣ و١٠ في ك ٧ من الطبيع) فهو هذا: ان صح التسلسل في المحرّكات والمتحرّكات وجب ان كل هذه تكون اجساماً غير متناهية(١) لان كل مايتحرك انما هو منقسم وجسم كما يثبته (في ف ٣٣ ك ٦ من الطبيع) وكل جسم يحرِّك متحركاً فهو يتحرَّك عندما يحرِّك. فاذاً هذه المتحركات اللامتناهية تتحرَّك معاً عندما يتحرك واحد منها. ولكن الواحد منها لكونهِ محدوداً متناهياً فيتحرك في زمان متناهٍ (ف ٨ وما يليه من ك ٧ من الطبيع) فاذاً كل هذه اللامتناهيات انما تتحرك في زمانٍ متناهٍ وهذا محال. فاذاً يستحيل التسلسل في المحركات والمتحركات.

واما كون اللامتناهيات المذكورة يستحيل تحركها في زمان متناهٍ فبرهانه عليه هذا: ان المحرّك والمتحرك يجب ان يكونا معاً ويثبت ذلك باستقراء كل انواع الحركة. ولكن الاجسام يستحيل ان توجد معاً الا على سبيل الاتصال والتماس. فاذاً لما كانت هذه المحركات والمتحركات المذكورة اجساماً كما تبين وجب ان يكون جميعها كانها متحرك واحد بالاتصال والمماسة. وهكذا يكون شيء واحد غير متناهٍ متحركاً في زمان متناهٍ. وهذا محال كما بيّنّاه (في ف ٦٠ و٧٤ من ك ٦ من الطبيع).

٧ً والبرهان الثاني لاثبات هذا نفسه هو هذا: (كما في ف ٣٣ و٣٤ من ك ٨ من الطبيع) ان المحركات والمتحركات الجارية على

---

(١) في العدد، لان اريسطو يضع الحركة أزلية. برهان اريسطو يصدق على الحركة المستديرة كحركة الاجرام السماوية (عن الشارح)

ترتيب ونظام اعني التي يكون الواحد منها يتحرك عن الاخر على ترتيب منتسق، من الضرورة ان يُلفى فيها هذا وهو: إنْ رُفع المحرك الاول او توقف عن التحريك فلا يعود ولا واحد منها يحرك ولا يتحرك. لان الاول فيها هو علة لتحريك جميع ما سواه. ولكن لو كانت المحركات والمتحركات على ترتيب منتظم الى غير النهاية لم يكن فيها محرك اول، بل يكون جميعها كأنها محركات اواسط(١) فاذاً يمتنع على كل واحد من الباقين ان يتحرك وعليه فلا يكون

(١) لان غير المتناهي اذ لم يكن له أول ولا آخر كان بمنزلة ما هو وسط، ولا سيما وانه معتبر فيه الترتيب . اعلم ان اساس هذا البرهان هو أن المحركات والمتحركات لا بُدّ ان يجري امرها على ترتيب منتظم لتحريك بعضها لبعض وتحرك بعضها عن بعض، الامر الذي لا يُعقل بدون نظام مُنتسق . فيقول اريسطو ان مثل هذه المحركات والمتحركات الكثيرة ان لم يكن فيها واحد أول غير متحرك فتكون جملة هذه المحركات بمنزلة واحد محرك متحرك وهذا محال لانه يكون حينئذٍ شي متحرك عن غير متحرك . ولا يمكن القول أنّ هذه الجملة كلها تكون محركة لذاتها أولاً، اذ يستحيل ان يكون شيء محركاً لذاته أولاً كما اثبت ذلك فيما قبل ولا القول أن جزءاً منها غير متحرك يحرك سائر الاجزاء اذ لم يفرض فيها شيء محرك غير متحرك والاّ حصل المقصود . ولا القول إنّ جزءاً متحركاً يحرك الجزء الآخر لان مجموع الاجزاء قد نزلناه بحق منزلة الواحد المتحرك ، ولا القول اخيراً ان هذه الجملة من المحركات والمتحركات تدور دوراً بمعنى ان الواحد يحرك الآخر وهذا آخر وهلم جرا الى ان ينتهي الى الاول دوراً . لان هذا الذي يُنتهى اليه دوراً يكون علةً ومعلولاً لنفسه اذ يكون علةَ تحريك الجملة وهو منها . فإذاً يستحيل التسلسل في المحركات والمتحركات . وكذا ايضاً عن ابن سينا (في الهياتهِ) .

شي، متحركا في العالم .

٨ً والبرهان الثالث .رجعه الى الثاني الا انه التزم فيه التقديم والتأخير أي انه بدأ من الاعلى (ف ٣٥ من ك ٨ من الطبيع) وهذه صورته : ان ما يحرك تحريك الآلة يستحيل عليه ان يحرك ما لم يكن شي، اخر يحرك تحريك الاصيل . ولكن ان صح التسلسل في المحركات والمتحركات كان جميعها كأنها متحركة تحريك الالة لتنزيلها منزلة المحركات المتحركات . فلا يكون شي، منها محركاً تحريك الاصيل . فاذاً ليس شي، منها يتحرك .

وهكذا يتضح إثبات كل من القضيتين الذي افترضه اريسطو في المسلك الاول الذي انتهجه لاثبات انه يوجد محرك اول غير متحرك

٤

٩ً واما المسلك الثاني فهو هذا : ان هذه القضيّة : « ان كان كل محرك يتحرك إما ان تكون صادقة بذاتها أو بالعرض . فان بالعرض فاذاً ليست بضرورية لان ما كان صادقاً بالعرض فليس بضروري. فاذاً هذه القضية ليس شي، محرك يتحرك هي من الممكنات» .ولكن ان كان المحرِّك (بكسر الراء) لا يتحرك فانه لا يحرِّك كما يقول الخصم(١) . فاذاً ممكن هو(٢) أن ليس شي، يتحرك اذ انه ان لم

---

(١) الخصم هو القائل بالتسلسل في المحركات والمتحركات فمثل هذا التسلسل لو صح لزم ان كل محرك يتحرك مع امتناع الانتهاء الى محرك غير متحرك .

(٢) أي هذه القضية ليس شي، يتحرك من الممكنات .

يكن شيء يحرك (بكسر الراء) فليس شيء يتحرك. ولكن كون الحركة معدومة في وقت من الاوقات فامر محال في رأي اريسطو. فاذاً القول الاول ليس من الممكنات لانه عن ممكن كاذب لا يلزم مستحيل كاذب. وعليه فهذه القضية: كل محرك (بكسر الراء) فانما يتحرك عن غيره لم تكن صادقة بالعرض (١)

وايضاً اذا اتحد شيئان في شيء واحد اتحاداً بالعرض (٢) وكان

(١) القياس صحيح ومنتج مع تقدير وجوب الحركة الدائمة الأزلية في العالم كما هو رأي ارسطو.

(٢) قال «اتحاداً بالعرض» ليخرج الاتحاد بالذات كما تصرح به عبارته الاخيرة. والمراد بالاتحاد بالعرض اتحاد شيئين يكون كل واحد منهما قائماً بذاته ولا يتوقف وجود الآخر عليه ضرورة كتوقف المادة على الصورة والعرض على الجوهر. اذ ان الصورة، وان كان منها ما يوجد بدون المادة ومن الجوهر ما يوجد بمعزل عن العرض، فلا يمكن مع ذلك وجود مادة بلا صورة ولا جوهر بلا عرض. واما البياض والموسيقية فليس اتحادهما بسقراط وافلاطون اتحاداً بالذات كما هو واضح. وعلى مثل هذا الاتحاد العرضي في الاشياء يجرى الكلام ها هنا. وان قيل: اتحاد الجوهر بالعرض العام الملازم كالبياض في القفنس والسواد في الغراب وان كان اتحاداً بالعرض فلا يمكن مع ذلك فصل ذلك العرض عن الجوهر، اذ لا يمكن ان يكون القفنس اسود والغراب ابيض. فإذاً في البرهان المورد اختلال لا يصح باطلاقه.

فنجيب ان لفظ «الامكان» الوارد في البرهان انما يراد به الامكان المنطقي اي عدم الاستحالة، لا الامكان الطبيعي فان البياض في القفنس او السواد في الغراب، وان كان لا يمكن فصلهما بقوة طبيعية فانه لا يستحيل ان يكون الغراب ابيض والقفنس اسود بالاستحالة المنطقية اذ لا تناقض في ذلك. واعلم ان القفنس طير ماء ابيض قد يسمى بالبياض ويضرب به المثل بالبياض.

الواحد يوجد بدون الاخر فيترجح امكان وجود ذلك الاخر بدون الاول، كما لو وجد البياض والموسيقية في سقراط وفي افلطون البياض دون الموسيقية فيترجح امكان وجود البياض دون الموسيقية في شخص ثالث. فاذاً اذا اتحد التحريك والتحرُّك في شيء اتحاداً بالعرض ووجد في شيء اخر التحرك دون التحريك فيترجح ان يوجد في شيء التحريك دون التحرك.

ولا يمكن ان يصادم هذا القول الحاح من يحتج بشيئين يتعلق احدهما بالاخر ويتوقف عليه، إذ الكلام في شيئين لا يتحدان بالذات بل بالعرض.

٩ً واما ان كانت القضية المذكورة صادقة بذاتها فيلزم عنها ايضاً محال، لانه يجب إما ان يكون المحرك يتحرك بنفس نوع الحركة التي يحرك بها، واما بنوع اخر. فان بنفس نوعها، فاذاً لا بد من ان الذي يغيّر يتغير والشافي يُشفى وان المعلّم يتعلّم نفس العلم الذي يعلمه ايضاً، وهذا محال. اذ من الضرورة ان يكون المعلم محرزا للعلم وان المتعلِم يكون خالياً منه. وهكذا يكون الشيء الواحد حاصلاً وغير حاصل لشخص واحد. وهذا خلف.

واما ان كان المحرك يتحرك على نوع اخر من الحركة، كأن يتحرك المغير او المحول بالحركة المكانية، والمتحرك بالحركة المكانية يتحرك بحركة النمو وهلم جراً في سائر الحركات، فيحصل أنه لما كانت اجناس الحركات وانواعها محدودة متناهية امتنع الذهاب الى غير النهاية. وهكذا يثبت وجود محرك اول لا يتحرك اللهم اذا لم

يقل قائـل بوقوع الدَّور اعني انه عند استتمام جميع اجناس الحركة وانواعها يلزم الرجوع فيها عوداً على بُدء بحيث ان المحرك بالتحريك المكاني اذا تحرك بحركة التغير والتبدُّل والمحرك بحركة التغيير تحرَّك بحركة النمو فيعود المحرك المنمي فيتحرك بالحركة المكانيـة

ولكننانقول ان هذا ايضاً يلزم عنه نفس ما لزم اولاً، اعني ان الذي يحرك بحسب نوع من الحركة انما يتحرك بحسب ذلك النوع عينه ان لم يكن مباشرة وعلى الاستقامة فتسبباً وبواسطة .

فبقي اذاً انه لا بد من وضع شيء اول لا يتحرك عن شيء خارج عنه . على انه ولئن حصل هـذا اي وجود محرك اول لا يتحرك عن شيء خـارج عنه فـلا يستلزم ذلك كون هذا المحرك الاول غير متحرك البتة، فلهذا السبب قد تخطى ارسطو الى ما وراء ذلك فقال: أما هذا فقد يكون على وجهين: اولهما ان يكون ذلك المحرك الاول غير متحرك البتة، وعندئذ يحصل المقصود اي انه يكون شي اول محرّك غير متحرك . وثانيهما ان يكون ذلـك الاول متحركاً عن نفسه وهذا يترجح على ما يظهر لان ما هو بذاته فهو ابداً متقدم على ما هو بغـيره . ومن ثم فان المتحرك الاول في المتحركات ايضـاً الصوابُ فيه أن يكون متحركاً عن ذاته لا عن غيره .

ولكن ان سلمنا بهذا لزم عنه ايضـاً نفس ما تقدم اذ لا يمكن القول ان الذي يحرك ذاته انمـا كله يتحرك عن كله اذ يلزم حينئذ المحالات المتقـدمة اعني ان يكون الشخص الواحد معلماً ومتعلماً معاً وكذا الحـال في سائر الحركات. ويلزم ايضـاً ان يكون الشيء

الواحد بالقوّة والفعل معاً لان المحرك، من حيث هو كذا، فهو بالفعل وأمّا المتحرك فبالقوّة . فبقي اذاً أن يكون جزء منه محركاً فقط والجزء الآخر متحركاً . وعليه فيتحصل ما تحصّل أولاً وهو أنه يوجد شيء محرك غير متحرك فانه من الضرورة ان يكون له جزء اذ كل محرك فهو منقسم . ولا يمكن القول بان كلا الجزئين منه متحركان كأن يكون كل منهما يتحرك عن الآخر . ولا بأن الجزء الواحد يحرك نفسه ويحرك الجزء الآخر ولا أن الكل يحرك الجزء، ولا ان الجزء يحرك الكل إذ يلزم عن كل ذلك ما تقدم من المحالات أعني ان الشيء الواحد يكون محركاً ومتحركاً معاً بنوع واحد من الحركة، وأن الشي الواحد يكون بالقوة والفعل معاً . وزد على ذلك ان الكل لا يكون حينئذ هو المحرّك ذاتهُ أولاً، بل متحركاً بسبب الجزء (ف ٥ ك ٧ من الطبيع) . فبقي إذاً ان الذي يحرك ذاته لا بُدّ من ان يكون جزء منه غير متحرك ومحركاً للجزء الآخر . غير أن اريسطو لمّا رأى في الاشياء التي تحرك ذاتها والمشهودة عندنا، اعني بها الحيوانات، أن الجزء المحرك فيها، اي النفس، وإن كانت غير متحركة بذاتها ولكنها تتحرك بالعرض، قد لجّ مستزيداً في بيان أن الجزء المحرّك في المحرِك لذاتهِ الاوَّل ليس متحركاً بذاتهِ ولا بطريق العرض، وبيّن ذلك قال : إن الاشياء التي تحرك ذاتها والمشهودة عندنا اي الحيوانات لمّا كانت فاسدة كان الجزء المحرك فيها انما يتحرك بالعرض . ولكن المحركات لذاتها الفاسدة من الضرورة ان يكون مرجعها الى شيء أوَّل محرك لذاته يكون سرمدياً . فاذاً لا بُدّ

للذي يحرك ذاته من محرك له لا يتحرك بالذات ولا بالعرض .

واما أنه لا بُدَّ على رأيه من ان يكون المحرك لذاتـه سرمدياً فهذا واضح . لانه ان كانت الحركة سرمدية كما يفرضها (في ك ٨ من الطبيعيات) وجب ان المحركات لذاتها الكائنة والفاسدة يكون تولدها اي تكونها دائم الاستمرار ، وهذا التولد الدائم الاستمرار يستحيل ان يكون علّةً له واحدٌ من هذه المحركات لذاتها لعدم دوام بقائه، ويمتنع ان تكون جملتها معاً علّةً له لانها حينئذ تكون غير متناهية ثم لانها لا توجد معاً . فبقي إذاً انه لا بُدَّ من وجود شيء محرك بذاته دائم البقاء يكون علة لدوام الكون في هذه الاشياء السفلية المحركة لذاتها . وعلى هذا النحو يكون محرك هذا المحرك غير متحرك لا بذاته ولا بطريق العرض .

و ١٠ً ايضاً اننا نرى في الاشياء التي تحرك ذاتها أن بعضاً منها يأخذ بالتحرك على طريق الحدوث والتجدد بسبب حركةٍ ليس الحيوان متحركاً بها عن ذاته، فان المحرك الذي يحرك ذاته بهذه الحركة انما هو نفسه يتحرك بطريق العرض ، وقد يستدل من هذا انه ما من شيء محرك لذاته ومحركه يحركه بذاته او بطريق العرض يكون هو متحركاً (١).

---

(١) لكي تفهم صحة هذا القول وهو « ليس شيء محرك لذاته يتحرك بحركة دائمة سواء كان المحرك له يحرك بالذات او بالعرض » اعلم ان حصول حركة الجزء المحرك في الحيوانات التي يقال فيها انها تحرك ذاتها انما يتم على وجهين: أولهما ان يندفع الحيوان بدافع من الخارج الى ان يحرك

ولكن المحرك الأوّل الذي يحرك ذاته انما هو يتحرك دائماً وإلاّ استحال ان تكون دائمة . إذ إن كل حركة أخرى إنما هي مسبّبة عن حركة المحرك لذاته الأول . فبقي إذاً أن المحرك الأول الذي يحرك ذاته إنما يتحرك عن محرك لا يحرك لا بذاته ولا بطريق العرض . ولا يصادم هذا البرهان أن محركات الأجرام السفليّة تحرّك حركةً سرمديّة ومع ذلك يقال انها تتحرك بطريق العرض لا بسبب نفسها لان تلك الحركة انما هي بسبب المتحركات عنها التي تتبع حركة الفلك الأقصى .

٣

ثم ، لأن الله ليس جزءاً لشيء من الاشياء المحركة ذاتها قد لجّ اريسطو في كتابه ١٢ من الالهيّات في البحث المليّ توصلاً من هذا المحرك الذي هو جزء المحرك لذاتهِ الى محرك آخر مفارق من كل وجهٍ(١)

ذاته فانه اذا دفع جسمه من الخارج الى الحركة فعندئذٍ تُبعث نفسه بالعرض على ان تتحرك فتحرك الجسم . وثانيهما ان يكون المحرك فيه هو جزؤه اي نفسه فإن النفس حينئذٍ عند تحريكها الجسم تحرك ذاتها بالعرض . ولما كان ما يحصل بالعرض يتفق له الزوال، كان ان هذه الحركة في الحيوانات يمكنها ان تبطل اذا بطل تحرك الجزء المحرك، ومن ثم حصل ان الكل لا يتحرك دائماً .

(٢) اعلم ان المسوّغ لهذا الاستدلال من جزء المحرك لذاته الى محرك مفارق انما هو أن الجواهر المجرّدة عند ارسطو على نوعين: الجواهر المحركات للأجرام الفلكيـة وهي نفوسها، اذ ان كل ما يحرك ذاته فالباعث الى تحريكه اياها انما هو شوق الى مشتهىً أعلى منه. ثم جواهر مشوق مشتهىً

هو الله . فإنه لمـَّا كان كل ما يحرك ذاته انما يتحرك بالاشتياق واجب ان المحرك الذي هو جزء المحرك لذاتهِ يحرك اشتياقاً لشيء مشتهى يكون أفضل منه في التحريك على ان المشتهي انما هو محرّك ومتحرك واما الشيء المشتهى فانه محرك غير متحرك بتَّةً .

فإذاً لا بُدَّ من وجود محرك أوّل مفارق لا يكون متحركاً البتَّة وهو الله .

٤

إلأ ان المسلكين المتقدمين ينقضها اعتراضان أولها انهما مستندان الى تقدير أزليّة العالم ، وهذا التقدير مفترض كذبه عند الكاثوليكيين . فنقول في هذا إنَّ آمن وآدى طريق الى إثبات وجود الله انما هو الذي منشأه تقدير حدوث العالم وتجدده لا تقدير أزليَّة العالم على النحو المذكور لانه إذا قُدرت ازليَّة العالم فوجود الله يبدو لنا بأقل وضوح .

وأما ان كان العالم والحركة مُحدَثين فمن البين انه حينئذٍ يجب وضع علَّة موجدة للعالم والحركة ، لانه كل ما يتم حصولهِ بطريق الحدوث فلا بُدَّ له من أن يأخذ منشأه عن مُحدث ومجدّد ، إذ ليس شي يُخرج نفسه من القوة الى الفعل او من اللاوجود الى الوجود .

التشبهُ بها تكون غايات قريبة لتلك الحركات . وفوق كلا النوعين من الجواهر جوهرٌ اول مفارق وهو الله . وعليه فيستقيم استدلال ارسطو من جزء المحرك لذاتهِ الى محرك مفارق استقامة الاستدلال من شوق الشيء المشتاق بحركته الى مشتهى أفضل منه على غايته المطلوبة . وهذا هو معنى كلام الماتن فافهمه كما اوضحه الشارح .

والاعتراض الثاني هو أن البراهين المتقدّمة يفترض فيها أن المتحرك الأوّل اي الجرم السماوي انما هو متحرك عن ذاته وهذا يلزم عنه ان يكون الجرم السماوي متنفساً الأمر الذي لا يسلم به الكثيرون. وعلى هذا يجب أن يقال ان المحرك الاول إن لم يفرض متحركاً بذاته فيجب ان يكون متحركاً على خط الاستقامة ومباشرةً عمّن هو غير متحرك البتّة. وعليه فان اريسطو أيضاً قد اورد هذه النتيجة على طريق الانفصال إذ قال « فيجب إما ان يتوصّل حالاً الى محرك اوّل غير متحرك يكون مفارقاً واماً الى محرك ذاته ومنه يُتأدى حالاً الى محرك أوّل غير متحرك ومفارق .

٥

ثم ان الفيلسوف في ك ٢ من الالهيات إثباتاً لامتناع التسلسل في العلل الفاعلة ووجوب الانتهاء الى علّة واحدة أولى هو الله، ينتهج مسلكاً آخر هذه خلاصته :

١٣ ان جميع العلل الفاعلة الجارية على نظام منتَسَق فالأوّل فيها انما يكون علّةً للأوسط ، وهذا علّةً للطرف الاخير سواء كان الأوسط واحداً أو كثيراً .

فإن رفعت العلّة ارتفع ما هي علّة له . فإذاً إن رُفع الأول منها امتنع على الأوسط ان يكون علة . ولكن اذا وُجد التسلسل الى غير النهاية في العلل الفاعلة فلن يكون شيء من تلك العلل علّة أولى . فإذاً كل ما سواها من العلل الواسطة يضحي مرتفعاً . وهذا بيّن الفساد. فإذاً لا بُدّ من وضع علّة أولى فاعلة هي الله .

١٤ ثم من كلام ارسطو الوارد في ف ٤ ك ٢ من الالهيات قد يُستقطف برهان آخر ، فانه يثبت هناك أن الاشياء التي هي غاية في الحقّية هي ايضاً بالغة اقصى درجة من الموجودية (اي انها افضل موجودٍ) ثم في ك ٤ ف ٨ من الالهيات يثبت أنه يوجد شيء هو غاية في الحقّية بدليل اننا نرى أن باطلين يكون الواحد منهما أشدّ بطلاً من الآخر .

وعليه فيجب أن يكون الواحد أكثر حقاً من الآخر وهذا انما يكون على حسب القرب مما هو حقٌ بالاطلاق وغاية في الحقّية (١)

(١) وقد يرد على قولهِ «فيجب أن يكون الواحد اكثر حقاً من الآخر» ان هذا القول لا يبين مستقيماً لان البطل الذي هو بعد عن مطابقة الشيء للعقل يلحقه زيادة ونقصان لان البعد عن شيء يتفاوت بين زيادة ونقصان . واما الحق الذي هو عبارة عن المطابقة بين العقل والشيء فلا يحتمل التزيّد والتنقص لان المطابقة مساواة ولا يتعقل في المساواة زيادة ونقصان كما في الكليات كأن يكون مثلاً خط شبرين اكثر مساواةً لخط شبرين من خط أربعة أشبار . والجواب عليه ان الحق لما كان كناية عن المطابقة بين العقل والشيء جاز اعتباره من وجهين من وجه مادّته التي هي كونه في الشيء.وهذا مبني على نفس وجود الشيء، ثم من وجه صورته وهي مطابقته للعقل فان اعتبر من الوجه الأوّل فلا مانع من ان يلحقه زيادة ونقصان كما يلحق نفس الوجود تفاوت بل زيادة ونقصان فيصح ان يقال إن هذا الشيء أحق من ذلك الشيء كما يصحّ ان يقال ان هذا الشيء اكمل في الوجود من ذلك الشيء .

واما ان اعتبر بمعناه الصوري أي بمعنى المطابقة فلا يلحقه زيادة ونقصان . ولكن كلام الماتن جارٍ على الحق بمعناه الاول اي المادي . وهذا كافٍ لحلّ الاعتراض .

فيمكن ان يستنتج من الدليلين أنه يوجد شي٠ هو أفضل موجود وهو الله ٠ هذا وان الدمشقي (في كتابه في الايمان الحق ك١ ف ٣) يستخلص من تدبير الاشياء وسياستها برهاناً آخر أشار اليه الشارح (لاريسطو) ف ٧٥ من ك ٢ من الطبيع) وهو : يستحيل ان أشياء متضادة ومتنافرة تتّفق في نظام واحد اتفاقاً دائماً أو في الاكثريّة ما لم يكن ثمّ تدبير واحد يؤتي جميعها وأفرادها ان تنزع الى غاية واحدة مقرّرة ٠ ولكننا نرى في العالم أشياء متخالفة الطبائع تتألف في نظام واحد لا تألفاً نادراً وعلى سبيل الاتفاق بل تألفاً دائماً وفي الاكثرية ٠ فإذاً لا بدّ من وجود شيء تدبّر عنايته العالم وهذا نسميه الله ٠

الفصل الرابع عشر

في انه لا بد لمعرفة الله من اتخاذ طريقة السلب

بعد ان بيّنا انه يوجد موجود اول ، نسمّيه الله ، يتعين علينا ان نبحث عن احواله (١) فنقول :

---

(١) بعد ان فرغ الماتن القديس من مطلب « هل » المطلق وهو ما يطلب به هل الله موجود، ساق كلامه سياقه المنطقي، كما هو شأنه في كل تآليفه العجيبة ،فعقّبه بطلب «ما» وهو ما يطلب به التصور اما بحسب الاسم اي ما المراد بالاسم ، واما بحسب الذات وهو مطلب « ما هو الشيء » استعرافاً لحقيقة ذات الشيء ٠ ولكن السبيل إلى معرفة حقيقة ذات الله غير السبيل الى معرفة سائر الاشياء ، وخصوصاً الطبيعية منها فان هذه قد نتوصل الى كمال معرفتها ، واما ذات الله فانها تتسامى عن ادراك بُعد العمل

انه ليترتب علينا ان نتخذ طريق السلب وخصوصاً عند البحث عن جوهر الله وذلك :

١ً لان جوهر الله يترفع عظمته عن كل حدٍ وحصر يفوق كل صورة يصل عقلنا الى تصورها وهكذا يمتنع علينا إدراكه بمعرفتهِ أنه ما هو (١) ولكننا نحصل على بعض الإلمام بهِ بمعرفتنا أنه « ما ليس هو » فإننا كلما تيسَّر لعقلنا الإكثار من السلوب عنه ازددنا تقرباً من معرفته لاننا كلما استوعب نظرنا الفصول التي يتميز بها شيء عما سواه ازدادت معرفتنا بذلك الشيء كمالاً لان لكل شيء في ذاته وجوده (اي ذاته) الخاص الذي يفترق به عن غيره . ولهذا كان ان الاشياء التي نعرف حدودها اول ما نفعل اننا نجعلها تحت جنس نعرف به بوجه العموم ماهي . ثم بعد ذلك تضيق الفصول التى تتميز بها عن جميع ما سواها . وهكذا تحصل لنا الدراية الكاملة بجوهر الشيء . ولكن لما كنا عند نظرنا في جوهر الله لا يمكننا ان نتخذ قولنا «ما» متخذ الجانس ولا ان نستمد تميزه تعالى عن سائر الاشياء بواسطة الفصول الموجبة، كان لا بُدَّ لنا في استخلاص ذلك التميُّز من الفصول السلبية .

الانسانية وعلى هذا عقد هذا الفصل لا على مطلب « ما هو الله » بل على مطلب ما ليس هو ، وهذا ما يراد بسبيل النفي او السلب . وقال ان هذا السبيل هو اخص السبل الى معرفة الله مشيراً الى انه يوجد سبيلان آخران سبيل العليّة وسبيل الفضلية ، الا ان هذا السبيل انسب لنا واقرب تأدية الى الغرض

(١) وذلك لان عقلنا لا يعرف ماهية شيء الا بتصوره تلك الماهية والعقل الانساني لا يمكنه ان يتصور ماهية الله .

وكما أن الفصول الموجبة يكون الواحد منها قاصراً للآخر وحاصراً له وأقرب مؤدٍ الى تعيين الشيء، من حيث انه يميزه عن اشياء كثيرة، فكذلك الفصل الواحد السالب يقصر حصراً فصلاً آخر يميّزه عن اشياء كثيرة (١) .

كما اذا قلنا مثلاً ان الله ليس بعرض فاننا نميزه بذلك عن سائر الاعراض . ثم اذا اضفنا الى ذلك قولنا انه ليس بجسم فنفرقه ايضاً عن بعض الجواهر ، وكذا تدريجاً يتميز الله ، بمثل هذه السلوب عن كل ما هو دونه . فحينئذٍ يكون اعتبارنا لجوهر الله اعتباراً خاصاً، اذ نعرف انه متميز عن الجميع . الا ان هذه المعرفة لا تكون معرفة كاملة لاننا لا نعرف إنه ماهو في ذاته . فلكي نتدرج الى معرفة الله من طريق السلب نجعل مبدأ لمباحثنا ما قد اتينا على ايضاحه في

---

(١) وايضاحاً لهذا ، اعلم ان السلب وإنْ كان لا يختص بباطن ذات الشيء ولا يُعرف جوهر ذلك الشيء، كما هو في ذاته بمعرفة السلوب عنه ، الا ان هذه الطريقة لا نكير انها تدني العقل من معرفة طبيعة الشيء، معرفة خاصّة ، ضرورةَ أن السلب يحصر طبيعة المعروف ويخصصها، مثاله لو قلت في شيء، إنه جوهر والجوهر منه جسمي ومنه غير جسمي فقلت إنه ليس غير جسمي فسلبك اللاجسمية عنه حصره في الجسميَّة وخصَّصه بها وكذا قل في الجسم الحساس وغير الحساس وما شاكل ذلك . ولهذا قال الماتن : ان فصلاً واحداً سالباً يحصر آخر ويخصّصه إلا ان المعرفة التي تتأدّى اليها من هذا السبيل ليست معرفة كاملة لان الفصول السالبة التي نضعها مبنيّة على معلولات الله اذ نعتبر ما فيها من الكمالات وننفي ما فيها من النقص والمعلولات وان تناهت كمالاً فهي في اقصى العجز عن ان تؤدينا الى معرفة ان الله «ما هو» في ذاته لان ذات الله لا تناهي لكمالها .

الفصول السابقة وهو ان الله لا يلحقه تغيُّر البتة (١) . وهذا ما تؤيده ايضاً شهادة الكتاب المقدس . فقد قيل في ٦ عد ف ٣ من ملاخيا : فاني انا الرب لا اتغيّر . وفي عد ١٧ ف ١ من رس . يعقوب : الذي ليس عنده تحول ولا ظل دوران وفي عدد ١٩ ف ٢٣ من سفر العدد : ليس الله كالانسان فيتغيّر .

الفصل الخامس عشر

في ان الله سرمدي (٢)

ومن هذا (٣) يتضح أيضاً ان الله ازليّ ابديّ ، ودليله .

١ً لان كل ما يحدث وجوده او ينعدم فانما يحصل فيه ذلك

---

(١) وجه اتخاذه هذا المبدا مبنى لمباحثه التابعة هو لان هذا المبدا هو النتيجة المقررة الحاصلة عن المباحث السابقة ثم لانه مؤيد بشهادة الكتاب المقدس .

(٢) اللفظة المستعملة في المتن هي (Aeternus) وهي في اصطلاح اللاتين وصف لما ليس لوجوده بداية ولانهاية فتشتمل دلالتها دلالة اللفظتين العربيتين اي الازلي والابدي ، فان الازلي عند العرب نسبة الى الازل الذي هو على ما قاله الجرجاني في كتابه المرسوم بالتعريفات استمرار الوجود في ازمنة مقدَّرة غير متناهية من جانب الماضي . واما الابدي نسبة الى الأبد فانما هو وصف لما كان وجوده مستمراً في ازمنة مقدّرة غير متناهية من جانب المستقبل . فالأبد اذاً الدهر وفي اصطلاحهم Aevum هو مدة لا يتوهَّم انتهاؤها بالفكر والتامل بتة . فترى ان لفظة Aeternus بمعناها المصطلح عليه عندهم لا تدل على كل معناها لفظة ازلي ولا لفظة ابدي وحدها . وقد استعمل العرب للدلالة على استمرار الوجود عن غير بداية ولا نهاية لفظة سرمدي .

(٣) قوله «ومن هذا» اراد به على ما يترجح عندنا «بناء على هذا السبيل اي سبيل السلب .

بالحركة أو بالتغيّر • وقد تبيّن ان الله غير متغيّر البتة • فإذاً هو أزلي لا بداية له ولا نهاية (١) .

٢ً ايضاً لانه ليس يقدّر بالزمان الا المتحركات فقط لما أن الزمان انما هو عدد الحركة كما يتضح من ٤ ك في الطبيعيات • والله بمعزل عن الحركة بتة كما اثبتناه (في ١٣ف) • فإذاً ليس يتقدّر بالزمان. فإذاً ليس يجوز ان يُعتبر فيه متقدم ومتأخر . فإذاً ليس له الوجود بعد اللاوجود، ولا يمكن ان يعتريه اللاوجود بعد الوجود • ويستحيل ان يكون في وجوده تعاقب لامتناع تعقل كل هذه بمعزل عن الزمان • فإذاً هو خلاء البداية والنهاية وله وجوده كله معاً • وهذا انما تقوم به حقيقة السرمدية (٢) •

---

(١) وقد يعترض عليه ان العالم وجوده عن حدث, ومع ذلك لا يحصل له الوجود بالحركة بل بالخلق الذى ليس بحركة ولا تغيير كما سوف يبيّنه القديس توما نفسه في مقامه • فنجيب ان المراد بالحركة والتغيير هنا انما هو كل ضرب من ضروب الانتقال الذي بين الوجود واللاوجود، فُرض معه سبقُ المحلّ او لم يُفرض، لا الانتقال الذي بين الوجود واللاوجود المفروض معه سبق وجود المحل والذي يُعرف بالحركة الطبيعية • وعليه فتصح نسبة الحركة والتغيير باتساع معناهما، الى ما يوجد بفعل الخلق او يعدم تماماً لان الأول ياخذ الوجود بعد اللاوجود والثاني يعتريه اللاوجود بعد الوجود، وكلاهما ضرب من التغيّر • والله يوصف بعدم التغير من هذه الحيثيَّة أيضا لانه لا يقبل التغير العرضي ولا التغيّر الجوهري • (عن الشارح بتصرف) .

(٢) ان في هذا الكلام الموجز ابهاماً والتباساً تنكشف وجوه وضوحه لمن طالع المطلب ١٠ من جزء ١ من الخلاصة اللاهوتية • واننا نلخص لك ما قيل هناك وما قد سبق وعلمه ارسطو فنقول: يجب ان نعلم اولاً ان الموجود

و٣ً ايضاً لو أن الله لم يكن ذات حين ثم كان، لكان يخرجه من اللاوجود الى الوجود مُخرج آخر لانفسه لان «ماليس» لايمكنه ان يفعل شيئاً.

وكل موجود باعتبار مدة دوامه، اي كونه بالفعل، على ثلاثة اقسام لا رابع لها : لانه إمّا ان يكون موجوداً لا بداية ولا نهاية لوجوده ولا تعاقب في وجوده ولا في فعله بل كل وجوده له معاً وهذا ما يسمونه السرمدي. وهذا الوجود لا يصدق الا على الله عز وجل . وإما ان يكون موجوداً لوجوده بداية لا نهاية وفيه تعاقبُ من جهة أفعاله لا من جهة وجوده وهذا يسمونه الابدي او الدهري كالملائكة. وإما ان يكون موجوداً لوجوده بداية ونهاية ضرورة انه إما محل التغيير كالكائنات والفاسدات، وامّا قائم بالتغيير كالحركة وإما محلّ التغيير بالقوّة بان يكون غير متغيّر بالفعل بل شأنه ان يتغير كالمتحركات السواكن .

وقلنا «لا رابع له» لان تقدير موجود ازلي لا ابدي اي له نهاية لا بداية تقدير باطل عندهم، لان ما ثبت قِدَمه امتنع عدمه الا بالإعدام . ثم لان كون العالم ازلياً ابدياً كما هو راي بعض الفلاسفة الاقدمين ان صحّ فلا يمكن الحاقه بالقسم الاول اي بالوجود السرمدي، لان الوجود السرمدي كما قلنا حاصل كله معاً بلا تعاقب ووجود العالم ان وُضع ازلياً ابدياً وفُرض في وجوده عدم التعاقب فلا اقلّ من ان يلحقه التعاقب في الحركة المستديرة التي يفرصونها ازليّة ابديّه . (راجع ٤ ف م ١٠ من جزء ١ من الخلاصة اللاهوتية)

ثم اعلم انه لما لم يكن بُدّ لكل مدة دوام في الوجود من مقدار تتقدّر هي به؛ قد جعلوا السرمدية مقداراً لدوام الوجود السرمدي. والدهر لدوام الوجود الابدي، والزمان لدوام الوجود الثالث اي الذي يكون اما محلاً للتغيير او قائماً بالتغيير أو لا اقلّ من ان يكون شأنه التغيّر اعني متغيراً بالقوة . اذ لا خفي ان كل متحرك متغير له اطوار في وجوده وأدوار في افعاله من نقص وكمال وانتقال وهلم جراً . قال القديس اغوسطين

فان كان خروجه عن غيره فذلك الغير اقدم منه . ولكنه قد تبيّن في

(في رس ١) اظن ان كل ما يدركه حسّنا الجسماني لا يستمر طرفة عين على حالة واحدة ، وانما هو ينهار ويسيل حتى لا يكاد حاضره ان يكون له وجود (٥١) فوجب اذاً كما ان لكل كمّ مقداراً من مكيل وموزون وهلمّ جرّاً ان يكون لمدة دوام هذه التغيرات والحركات مقدار يشاكلها . ولا يمكن ان يكون غير الزمان لاقتضاء حقيقة الزمان التعاقب من حيث التقدم والتأخر لدورانه بين ماضٍ ومستقبل وحاضر . قال القديس اغوسطين (في ١٤ ف من ١١ ك من مناجاته) لو لم يكن شيء عبر لم يكن زمن ماضٍ وان لم يكن شيء آتياً فلا يكون الزمن المستقبل ، ولو ان الحاضر موجود دائماً لا يعبرُ الى الماضي لم يكن الزمان بل الابدية (٥١) ولهذا فان ارسطو ومن بعده القديس توما قد عرفا الزمان بانه مقدار الحركة او عددها من جهة المتقدم والمتأخر . قال «مقدار الحركة» وهو الجنس لاننا نقول عموماً في دوام حركة قصيرة كانت او طويلة مقدار مدتها كذا من الزمان . وقال «او عدد» لاننا اذا شئنا ان نعرف قدر الحركة نأخذ قياساً معلوماً من الزمان كساعة أو يوم مثلاً ونحصي كمية انطباقهِ على امتداد مدة تلك الحركة حتى نستغرقها فنقول مقدار مدة هذه الحركة كذا من الساعات او الايام . وقال «من جهة المتقدم والمتأخر» وهو الفصل لانه كما كانت الحركة متوقفة ضرورة على التعاقب، اي على تتالي اجزائها متواصلاً بحيث يأتي جزء منها تلوَ الاخر كان تواصل هذا التعاقب او امتداده المعدود هو نفس الزمان .

فيتحصل من هذا التعريف اولاً ان الزمان ليس نفس الحركة ولا التغيير، ودليل ارسطو عليه ان الحركة والتغير انما هما في المتحرك والمتغير او في مكانهما فقط والزمان ، في كل اين وفي كل شيء . ثم لان الحركة توصف بالسرعة او البطوء والزمان لا يوصف بهما وانما هو مقدارهما، لان السريع ما يقطع مسافة طويلة بزمن اقلّ وبعكسه البطيء . وثانياً ان الزمان وان لم يكن نفس الحركة فلا يتصوَّر بدون الحركة، وبرهان ارسطو عليه انه ان

ف ١٣ ان الله هو العلّة الاولى فاذاً ليس وجوده مبتدئاً حادثاً فليس

لم نتغير في ذهننا او لم ننتبه الى اننا تغيّرنا فلا يظهر لنا انه وُجد زمان كاصحاب الكهف الذين قيل انهم رقدوا زماناً ولما افاقوا ظنوا آن رقدتهم وآن يقظتهم آناً واحداً غير مشعرين بما بينهما من متقدم ومتأخر . وثالثاً ينتج مما تقدّم ان الزمان لا يتصور بلا الحركة فهو اذاً شيء من الحركة .

واما اي شيء هو من الحركة فيجيب ارسطو اننا نقول بوجود الزمان عند ما نشعر بالحركة بتقدم وبتأخر . فيكون الزمان ليس الحركة من حيث هي الحركة ، بل انما هو الحركة من حيث فيها متقدم ومتأخر . اعني اذا ادركنا ان الطرفين هما غير الوسط وقلنا هما آنان احدهما متقدم والآخر متأخر فنقول حينئذٍ ان هذا هو الزمان : فيكون الزمان اذاً عدد الحركة بنفس المتقدم والمتأخر . اعني انه عدد اجزاء الحركة التي يكون جزء منها متقدماً والآخر متأخراً . ولا يراد باسم العدد هنا العدد العادّ اي الذي نحصي به بل العدد المعدود الذي نحصيه بالعدد .

ثم اعلم ان المراد بالزمان الذي هو مقدار الحركة والذي يجري عليه الكلام لا يراد به الزمان التابع لحركة الاجسام او حركة الشمس والقمر بل الزمان التابع لحركة المتحرك الاول الذي يتم دورة في مدة ٢٤ ساعة لان هذه الحركة لما كانت هي الاولى والجارية على نسق واتفاق مطردين كانت الاولى بان تكون قياساً لما سواها . فمدة هذه الحركة هي التي يطلق عليها اسم الزمان بمعناه الحصري . فاذاً كما ان المتقدم والمتأخر يتوقف وجودهما وتعقلهما على الحركة ، اذ لا يوجد ولا يتعقل تقدم وتأخر الا فيما كان متجزئاً ويأتي جزء منه تلوَ الآخر وهذا لا يكون الا بالحركة ، فكذلك يتوقف وجود الزمان وتعقله على المتقدم والمتأخر . فاذاً دخول المتقدم والمتأخر في حد الزمان لم يكن لان المتقدم والمتأخر يتقدّران بالزمان بل لضرورة سبق وجودهما في الحركة . كما قاله القديس توما في قرآءة ١٧ من ٤ ك في الطبيعيات .

اذاً وجوده مُنعدماً لأن ما وُجد دائماً فله القدرة على ان يوجد

فإذا وعيت هذا سهل عليك فهم ما معنى كون شيء داخلاً تحت الزمان وكيف تكون الاشياء في الزمان . فان شيئاً يكون في الزمان على ما قال ارسطو (١٦ ف من ٤ ك في الطبيعيات) اذا كان متقدراً بالزمان لان الزمان عدد كما قلنا ويكون الشيء داخلاً في العدد اذا تقدر بالعدد . فان كونه في العدد يتم له على وجهين : اولهما كأن يكون جزءاً من العدد كالواحد مثلاً او هيئة منه كالوتر والشفع وكذا يكون الشيء داخلاً في الزمان بان يكون جزءاً منه كالمتقدم والمتأخر والآنات فانها جزء من الزمن او حدود له . وثانيهما ان يكون الزمان شيئاً منها كأن يكون العدد الذي يحصيها ويقدرها ويحويها فنقول مثلاً ان الناس والبهائم توجد في الزمان وجود المعدود في العدد الذي يعدها ويقدره .

اما كيف تكون الاشياء في الزمان فاعلم انه لما كان الزمان مقدار الحركة من جهة التقدم والتأخر وكان من الاشياء ما هو قائم الذات بالاجزاء المتقدمة والمتأخرة وفيها ما ليست ذاتها قائمة بالاجزاء المتقدمة والمتأخرة بل مدة دوامها فقط كان ان لاولى داخلة في الزمان باعتبار ذاتها كالحركة والثانية داخلة في الزمان باعتبار مدة وجودها لا باعتبار ذاتها لان ذاتها لا تقوم بالاجزاء المتقدمة والمتأخرة فان الانسان مثلاً لعدم قيام ذاته بالاجزاء المتقدمة والمتأخرة فليس داخلاً تحت الزمان باعتبار ذاته بل باعتبار دوام وجوده لما فيها من الاطوار والادوار .

فينتج اذاً واضحاً ان ما لا تتقوم ذاته باجزاء متقدمة ومتأخرة ولا يكون في مدة وجوده متقدم ومتأخر كأن لا يكون له بداية ونهاية وما لا يكون في نفس وجوده تعاقب كالذي يكون كل وجوده الكامل له معاً فهذا يستحيل ان يقدر بالزمان وكذا بالعكس اي ما لم يكن مستجمعاً لكل ذلك فهو متقدر ضرورة بالزمان .

والحال لا يستجمع الشروط المتقدمة كلها الا ما كان سرمدياً . فاذاً

دائماً(١) فالله اذاً سرمدي .

و٤ً ايضاً اننا نشاهد في العالم اشياء ممكنة الوجود واللاوجود وهي الكائنات والفاسدات . وكل ما كان ممكن الوجود فلهُ علّة لانه لما كانت نسبته في ذاته الى الامرين اي الوجود واللاوجود متساوية(٢) وجب انه اذا ترجّح تخصيصه بالوجود فذلك يكون

كل ما يكون متقدر بالزمان فيمنع ان يكون سرمدياً . واننا قد استطردنا الى جميع هذا لما فيه من جليل الفائدة للمطالع الذي لربما لا يتيسر له الوقوف على ما قلناه الا بتقليب المؤلفات الطويلة واجهاد الفكرة في مطالعتها .

(١) قوله « ما وُجد دائماً له القدرة ان يوجد دائماً » يعترض بانه وان سُلم بان ما لا يحدث وجوده له القوة ان يوجد دائماً فلا يسلم بان القدرة على الوجود الدائم لازمة ضرورة له اذ قد يمكن ان تلك القدرة تزول بفعل من الخارج هو الاعدام . والجواب ان ما وجد دائماً وهو الذي يُعبر عنه فلاسفة العرب بلفظ القديم المطلق يقال على وجهين: بحسب الزمان وبحسب الذات فالقديم بحسب الزمان هو الذي وجد بزمان ماض غير متناه ولكن ذاته لا تقتضي له الوجود بل وجوده مستمد له من غيره . والقديم بحسب الذات هو الذي ليس لذاته مبدأ به وُجد . فكلام القديس توما جارٍ على القديم المطلق بحسب الذات الذي يستحيل انعدامه بنفسه او بفعل الاعدام من الخارج . لان قدرته على دوام الوجود ذاتية له . واما قدرة القديم بحسب الزمان على دوام الوجود فليست من مقتضيات ذاته كما ليس من مقتضيات ذاته ان ينعدم والا لم يكن موجوداً . ولهذا ينحل الاعتراض بجذافيره فافهمه .

(٢) قوله « الممكن الوجود نسبته الى الضدين متساوية » يعارضه ما قاله في محل آخر من ان الممكن الوجود له في طبعه ان لا يكون

له عن غيره . ولكن التسلسل الى غير نهاية ممتنع في العلل، كما اثبتناه في ف ١٣ ببرهان ارسطو . فإذاً لا بُدَّ من وضع شيء هو واجب الوجود . وكل ضروري اي واجب إما ان تكون علة ضرورته له عن غيره او لا تكون عن غيره بل هو ضروري واجب بذاته . ولما كان يستحيل التسلسل في الضروريات التي علة ضرورتها عن غيرها وجب وضع ضروري اول يكون ضرورياً بذاته اذ انه العلة الاولى كما سلف (في ف ١٣) . فاذاً الله سرمدي لان كل ما هو ضروري وواجب بذاته فهو سرمدي (١) .

طبعه أميل منه الى ما هو له من غيره . فالجواب عليه كما قال الشارح ان كون الممكن له من طبعه اللاوجود يرد بمعنى الايجاب وبمعني السلب: إن بمعنى الايجاب فيكون المزاد انه ثابت له من طبعه اللاوجود كما ان النار يثبت لها من طبعها الحرارة . وان بمعنى السلب فيكون المزاد ان الممكن لا تعين طبيعته له الوجود كما ان نقول ان الكلي موجود في كل مكان لانه لايتعين له من طبعه ولا ترجح ان يكون في مكان ما، فلو كان مراد الماتن المعنى الايجابي للزم عنه ان يكون الممكن الى ما هو ثابت له من طبعه اميل منه الى ما هو ثابت له من غيره، ولكن الماتن انما اراد هنا المعنى السلبي وهو : ان ذات الممكن التي تمتازفيه عن وجوده إذا اعتبرت كذا فإنها ليست الى اللاوجود أميل منها الى الوجود كما انها ليست الى أن يوجدها موجد أميل منها الى أن لا يوجدها، لأن أن يوجدها موجد ذلك مناطه بالموجد . وقال ابن سينا في المحل الذي ذكرناه ما هو بمعناه حيث قال: الممكن ان اعتبر من حيث هو كذا فلا ضرورة فيه الى الوجود ولا الى اللاوجود بل نسبته الى الضدين واحدة .

(١) المراد باسم « الضروري بذاته » ما لا تتوقف ضرورته على علة خارجة عنه لانه لما كانت ضرورة الوجود شرطاً ملازماً لوجوده كان انه اذا

وه ً اريسطو ايضاً يستدل من ازلية الزمان على ازلية الحركة (ف ١٠ ك ٨ من الطبيع) ثم اثبت بازليـة الحركة ازليـة الجوهر المحرك والجوهر الاول المحرك انما هو الله ٠

فلو نُفيت ازلية الزمان والحركة فلا ينتفي مع ذلك الدليل على ازلية الجوهر بل يبقى سالماً لانه ان كانت الحركة حاصلة بطريق الحدوث فـلا بُدَّ من ان يكون حدوثها عن محرّك يحدثها وهذا المحرك ان كان حادثاً فحدوثه عن محدث وحينئذ فإمّا أن يذهب التسلسل الى غير النهاية وأمّا ان يتوصّل الى شيء لا يكون حادثاً (١) ثم ان هـذه الحقيقة تقوم عليها شهادةُ الله اذ قيل في الزبور (عد ١٣ من مزمور ١٠١) وأنتَ يا ربُّ ثابت الى الابد . وايضاً (عد ٢٨) وأنت فأنتَ وسنوك لن تُفنى ٠

حصل له الوجود عن غيره فيلزم حصول الضرورة له عن غيره لامتناع انفكاكها عن ملزومها وهو الوجود فاذا ليس وجوده عن غيره ، وما ليس لوجوده علة فانما هو ما تكون ذاتهُ نفس وجوده القائم ، لانه ان كانت ذاته ممتازة عن وجوده لا يثبت له من ذاته الوجـود اذ ليس يكون شيء علة لذاته . ولكن ما كانت ذاته نفس وجـوده فهو سرمدي لاستجماعه كل كـمال الوجود ولامتناع انعدامه . وقال ابن سينا في ٢ ف مقالة ١ قسم ٢ ك ١ ما كان ضرورياً بغيره فهو ممكن لا واجب الوجود لان ضرورته اضافيـة وليس اعتبار الذات وحدها واعتبارها مع اضافتها واحداً .

(١) وعند ابن سينا أن لاحتياج الى وجود واجب الوجود ليس سببه الحدوث بل الامكان «راجع ٢ ف مقالة ٤ قسم ١ ك النجاتي)

الفصل السادس عشر

في ان الله ليس فيه القوة المنفعلة(١)

(١) عرف ارسطو ومن بعده القديس توما القوة المنفعلة بانها مبدأ التغير في المنفعل تغيراً انفعالياً عن آخر من حيث انه آخر . كما ان القوة الفعلية هي مبدأ التغيير في آخر من حيث انه اخر ، وهي التي في الفاعل . ولما كانت القوة الفعلية مبدأ معطياً للمنفعل عنها صورة ما ، وكانت الصورة اما صورة جوهرية وهي التي يقوم بها الوجود الجوهري واما صورة عرضية وهي التي تضيف الى الوجود الجوهري صورته العارضية كالبياض مثلًا في الحائط كانت ايضاً القوة المنفعلة منقسمة هذا الانقسام. اعني ان القوة المنفعلة ، منها ما هي قوة الى جميع الصور الجوهرية الماديه وهي الهيولي الاولى، ومنها ما هي الى الصور العرضية وهي التي تكون في ما تمّ له الوجود . وهذه الاخيرة منها ما هي محدود نحو شيء واحد ، كالماء الذي فيه قوة قبول الشكل لا حفظه ، ومنها ما فيه قوة على شيئين ، كالشمع على قبول الشكل وحفظه ، ومنها قوة منفعلة بحسب الضدّين وهي التي في ما يقبل التسخن والتبرّد مثلاً أو البياض والسواد وما شاكل . والقوة الفعلية كذلك تكون اما محدودة الى شيء واحد ، كالماء الى التسخن فقط ، واما قوة على كل شيء ولكن بتوسط شيء دون شيء ، وإما قوة على الضدّين كقوة المختارين. فاذا تقرر ذلك فاعلم ان الله تعالى وان كان ليس فيه شيء مما يقال له قوة انفعالية ، اذ يستحيل ان يكون قابلاً لشيء خارج عنه ، فالارجح ان القديس توما اراد هنا بالقوة الانفعالية القوة على الوجود الجوهري التي تكون بذاتها قابلة للانفصال عن الفعل فيكون قوله « ليس في الله قوّة منفعلة » في حد قوله «ليس فيه تركب من مادة وصورة» كما هو شأن الكائنات والفاسدات . والذي يرجح هذا التفسير هو أنه اراد القوة التي ترتفع معها السرمديّة وهي القوة على الوجود الجوهري التي تقبل من ذاتها الانفصال عن الفعل . لانها

فان كان الله سرمدياً فمن الضرورة ان لا يكون بالقوة (١) . وذلك :

١ً لانه كل شيء تمازج القوة جوهره فهو من جهة ما له من القوة ممكن ان لا يوجد . لان ما يمكن ان يوجو ممكن ان لا يوجد . والله باعتبار ذاته لا يمكن ان لا يوجد لانه سرمدي . فاذاً ليس في الله القوة الى الوجود .

و٢ً ايضاً ان الشيء الذي يكون تارةً بالقوة وطوراً بالفعل وان كان وجوده بالقوة قبل وجوده بالفعل بقبليَّة الزمن فالفعل مع ذلك هو بالاطلاق (٢) متقدم على القوة . لان القوة ليست تخرج

ان لم تكن قابلة للانفصال عن الفعل من ذاتها فلا تُنافي السرمدية كما هي حال الافلاك السموية في مذهب الفلاسفة الاقدمين الذين يجعلونها ازلية لان قوّتها قد استوفت تمام حقها بالفعل الواحد فلم تعد قابلة لفعل آخر ، ولهذا لا تفارقه من ذاتها .

ثم ان القديس توما في هذا الفصل يورد اسباباً اخرى يثبت فيها لا أن الله ليس فيه هذه القوة الانفعاليـة فقط بل انه بمعزلٍ عن كل ما هو بمعنى القوّة .

(١) وذلك لان كل حادث لما كان قبل حدوثه ممكناً ان يوجد وان لا يوجد اي نسبته الى الضدّين متساوية كان لا بدّ من ان يرجح وجوده على لا وجوده بعلة تعيّن فيه ذلك والسرمدي ما ليس لوجوده بداية ولا نهاية .

(٢) قال « بالاطلاق » ليخرج الشيء الواحد بالعدد مما هو تارة بالقوّة وطوراً بالفعل لان هذا كما قال الماتن القديس تكون فيه القوّة متقدمة على الفعل بالزمان . فهذا الرجل مثلاً وهذا البُرّ الذي هو الان بالفعل يتقدّمه

نفسها الى الفعل بل لا بُدَّ من ان يخرجها الى الفعل شيء هو بالفعل.
فاذاً كل ما هو بالقوة من وجه ما، فله شيء يتقدمه، والله هو الموجود

بالزمان الزرع الذي كان انساناً وحنطةً بالقوّة . واما الشيء الواحد بالنوع كما قال اريسطو (ف ٩ ك ٩ في الالهيات) فالفعل فيه يسبق القوّة بالزمان وكذا مطلقاً . لان الامر المطرّد وقوعه هو، ان ما هو بالقوّة يصير موجوداً بالفعل، بفعلِ موجودٍ هو بالفعل، كما يوجد الانسان من الانسان. ثم تقدُّم الفعل على القوة هو تقدم في الذهن وتقدّم في الوجود . اما كونه متقدماً في الذهن على ما اوضح اريسطو في المحل المذكور فلأنه لا بُدَّ من وضع الفعل في تعريف القوّة سواء كانت قوةً فعليـة او قوّة منفعـلة فلا يُفهم مثلاً معنى قوّة الأبصار ما لم يُفهم انها قادرة على الابصار ، والمحسوس اي ما شأنه ان يحسّ لا يُفهم إلا بكونه ممكنا ان يحس . واما تقدم الفعل في الوجود فإمّا ان يكون تقـدماً بالعلية والطبيعة ، واما ان يكون تقدماً بالزمان فكون الفعل متقدماً على القـوة بالطبيعة والعلية فهذا مطلق الصدق، سواء كان اخراج القوة الى الفعل على طريق التدريج والتعاقب او دفعة واحدة . واما تقدمه بالزمان فصدقه مُقيّد بأن يحصل اخراج القوّة بطريق التدريج والتعاقب ، لانه ان كان الإخراج دفعةً وفي آنٍ واحد فلا يتخلل زمان بين الاخراج والخروج وانما يقعان معاً .

فكلام الماتن هنا جارٍ على التقدم بالطبيعة والعلّية حتى يصحّ أن الفعل يتقدّم ما هو تارةً بالقوّة وتارة بالفعل ، لا على التقدم بالزمان وإن كان تقدماً حقيقة ، الا انه ليس تقدماً على ما يكون تارةً بالقوة وتارة بالفعل وانما هو تقدم فعل الإخراج على فعل اعداد القوّة اعداداً يجعلها قوّة قريبةً ، ولكن مرجع هذا في آخر الامر الى التقدم بالزمان، لان فعل الفاعل اذا تعلق بالقوّة البعيدة فلا يخرجها الى الفعل دفعةً وانمـا يدور فعله على تهيئتها واعدادها حتى تصير متعلَّقاً قريباً لفعـله ، لان الشي لا يقال انه بالقوة الى الفعل الا اذا تعلق به فعل الاخراج تعلقاً قريباً . فلا يقال مثلاً ان التراب هو بالقوة

الاوَّل والعلة الاولى كما تبين فيما سلف ف ١٣ و ١٥ فاذاً ليس الله في نفسه شيء تمازجه القوة ·

و٣ً ايضاً ان ما هو واجب الوجود بذاته(١) لا يكون ممكن الوجود بوجه من الوجوه ·لان ما كان واجب الوجود بالذات لا علة له وكل ما كان ممكن الوجود فله علّة كما تبيّن في ف ١٥ · والله هو واجب الوجود بذاته · فاذاً ليس بممكن الوجود من وجهٍ من الوجوه فاذا لا يعتوره شيء من القوّة ·

انسان حتى يتحوّل الى زرع انساني ، بل والزرع ايضاً عسى ان لا يكون قوّة قريبة لاحتياجه الى اسباب اخرى معِدَّة له الاعداد الاخير · كذا عن اريسطو ومن بعده عن الفلاسفة وهو جليل فافهمه ·

(١) اعلم ان واجب الوجود على نوعين : واجب الوجود بذاته وواجب الوجود لمعنى في غيره · فالواجب الوجود بذاته هو الذي لذاته لا لشيء آخر ايًا كان يلزم المحال من فرض عدمه · والواجب لمعنى في غيره هو الذي لو وضع شيء مما ليس هو صار واجب الوجود · مثلاً الاربعة واجبة الوجود لا بذاتها بل عند فرض اثنين واثنين (وكذا عن ابن سينا في ف٢ من المقالة المذكورة) · والممكن منه ما يقابله الممتنع ، ومنه ما يقابله الضروري · فالذي يقابل الضروري هو الموجود الذي لا ضرورة فيه من وجهٍ ، اي لا في وجوده ولا في عدم وجوده · والممكن المقابل للممتنع هو الذي اذا فرض عدم وجوده حصل منه محال ، كاجتماع الابيض والاسود معاً في محل واحد ووقت واحد ، او كأن تكون الدائرة مربعة الزوايا وما شاكل · فان أخذ الممكن بهذا المعنى كان الواجب الوجود ممكناً · فيكون مراد الماتن بالممكن الوجود هو الممكن بالمعنى الاول اي الموجود الذي لو فرض وجوده او عدم وجوده لا يحصل عن ذلك محال ·

و٤ً ايضاً ان كل شيء انما يفعل من حيث هو بالفعل . فاذاً ما ليس كله فعلاً لا يفعل بكلّه نفسه بل بشيء منه . ولكن ما ليس يفعل بكلّه فليس بالفاعل الأوَّل لأنه يفعل بمشاركة شيء آخر لا بذاته . فاذاً الفاعل الاوَّل الذي هو الله لا يمازجه شيء بالقوّة بل هو فعل صرف محض .

و٥ً ايضاً كما انه من شأن كل شيء ان يفعل من حيث هو بالفعل فكذلك من شأنه ان ينفعل من حيث هو بالقوّة ، لانَّ الحركة انما هي فعلُ موجودٍ بالقوّة والله ليس بقابل للانفعال والتغيُّر بتةً كما وضح مما سلف قوله . فاذاً ليس في الله شيء من القوّة واعني بها القوة المنفعلة .

و٦ً ايضاً اننا نرى في العالم شيئاً يخرج من القوّة الى الفعل . وليس هو مخرجاً لنفسه من القوّة الى الفعل . لان ما هو بالقوة لم يكن بعد موجوداً وعليه فلا يمكنه ان يفعل . فاذاً لا بُدَّ من وجود شيء آخر قبله يخرجه من القوّة الى الفعل . ثم ان كان هذا ايضاً مخرجاً من القوة وجب وضع شيء آخر قبله يخرجه الى الفعل . ويستحيل التسلسل الى غير النهاية . فاذاً لا بُدَّ من التوصل الى شيء هو بالفعل فقط وليس بالقوّة من وجه من الوجوه . وهذا نسميه الله .

الفصل السابع عشر

في ان الله ليس بمادة

ويتضح من الفصل المتقدم ان الله ليس بمادة (١) ودليله :

١ً لانّ المادّة ما هي إنما هو كونها بالقوّة (٢)

و٢ً ايضاً لان المادّة ليست تكون مبدأ للفعل ، ولهذا فان العلّة الفاعلة والمادة لا تنطبقان على شيء واحد (٣) على ما قاله الفيلسوف (ف٧ ك ٢ في الطبيع) ٠

---

(١) قد اثبت في الفصل السابق ان ليس في الله قوّة منفعلة قابلة للوجود الجوهري فاذاً ليس بمادة لان المادة هي الشيء الذي هو بالقوّة الى الوجود الجوهري ولهذا قال: يتضح من الفصل السابق٠ فيكون هذا الفصل نتيجة السابق ويثبته بادلة اخرى كما ترى ٠ ويريد بالمادة المادة الأولى اي الهيولى٠

(٢) هي عبارة اريسطو واردة (ف ٢ ك ٨ في الالهيات) وليس معنى هذه العبارة ان المادة هي بالقوة الى الخروج الى الفعل، كأن يكون لها وجود حاصل بالفعل من حيث هي مادة كالنار مثلاً . وذلك لان المادة غير كائنة ولا فاسدة كما اثبته الفيلسوف (ف ١ طبيع) والاّ لزم ان تكون مادة مخرجة عن مادة او قوة مخرجة عن قوة وحينئذ تكون القوة فعلاً لا قوة ٠ بل معنى العبارة ان ماهية المادة هي مجرد انها قوة قابلة للفعل وهذا ما اشار اليه القديس توما٠ فقوله «ما هي» عبارة عن ذات المادة ، وقوله «كونها بالقوة» دلالة على نسبتها الى الفعل ٠ فيكون المراد باسم المادة هنا المادة الاولى اي الهيولى ٠

(٣) وسبب ذلك على ما نظنه لان المادة هي ما هو بالقوة، والعلة الفاعلة هي ما هو بالفعل، اذ لا شيء يفعل ما لم يكن بالفعل وما كان كل قوامه انه بالقوة لا يجامع ما هو بالفعل فاذاً ٠

واما الله فيصدق عليه انه العلة الاولى الفاعلة لكل الأشياء كما سلف القول (في ف ١٣) . فاذا ليس الله بمادة .

و٣ً ايضاً ان الذين كانوا يجعلون مرجع جميع الاشياء الى المادة مرجعها الى العلة الاولى يلزمهم القول ان الاشياء الطبيعية انما تحدث بالاتفاق وهذا المذهب قد أبطله اريسطو (في ف ٨ ك ٢ في الطبيع) فاذاً لو كان الله الذي هو العلة الاولى علة مادية للاشياء للزم ان يكون وجود الجميع بطريق الاتفاق .(١)

و٤ً ايضاً ان المادة لا تصير علة بالفعل لشيء الا من حيث يلحقها التحول والتغير (٢) . فاذاً ان كان الله غير متحرك كما اثبتناه (ف١٣) فيمتنع عليه ان يكون علة للاشياء بصفة مادة وهذه حقيقة يقررها الايمان القاتوليقي اذ يوجب ان الله لم يوجد الاشياء من جوهره بل برأها من العدم. وبهذا تنفضح حماقة داود ديناند الذي تجاسر على

---

(١) لعدم وجود علة لها لان المادة ليست تكون علة للوجود فاذاً وجود الاشياء جميعها لا علة له سوى الاتفاق ان أمكن ان يكون علةً .

(٢) قوله « لا تصير علة بالفعل لشيء » يفترض سبق وجود المادة ثم صيرورتها بعد ذلك علة بالفعل وبهذا الاعتبار يكون قوله صادقاً باطلاقه لان المادة الموجودة لا تصير علة بالفعل لشيء، مالم يلحقها تحول وتغير. فالمادة المتصورة بصورة الهواء مثلاً يستحيل عليها ان تصير علة بالفعل لصورة النار ما لم تنسلخ عن صورة الهواء اعني ما لم يحصل فيها تحول صورة الهواء . واما ان تكون المادة جزءاً من المركب من المادة والصورة ومقوّمة لذلك المركب تقويم الجزء للكل فهذا لا يستلزم تحولاً وتغيراً في المادة ومع ذلك فهي علة للمركب . وهذا وان كان منفياً عن الله، فليس ما يريده الماتن القديس في هذا الفصل، وانما عقد للبحث عنه الفصل التالي وهذا مفيد فافهمه

القول بان الله والمادة الاولى شيء واحد، بناء على انه لو لم يكونا بمعنى واحد لوجب التفرقة بينهما بفصول فاصلة وعليه فلا يكونان بسيطين لان الذي يفترق عن شيء آخر بفصل فالفصل نفسه يجعل فيه تركيباً. ومنشأ هذه الضلالة انما هي الجهالة التي أعمته عن التمييز بين ما في التفارق والتخالف او التغاير من التباين(١) .

فان المتفارق على ما نصه الفيلسوف ف٣ ك١٠ في الالهيات

(١) قال اريسطو في المحل المذكور ما مفاده : التمايز (الذي عبرنا عنه بلفظ التفارق) شيء، والتخالف او التغاير شيء آخر فانه ليس من الضرورة أن ما يغاير شيئاً يغايره بشيء له في نفسه ، بل يمكن ان يغايره بكل ما هو بحيث لا يكون بينه وبين ذاك الشيء جامع اشتراك من وجه ، فالجوهر مثلاً يغاير الكم بكل ماهيته اذ ليس يشاركه في جنس ما، فيكون اذاً الغير والغيرية مقولين بالنفي اعني ان هذا ليس ذاك بل هو غيره ؛ لا لان مبنى هذه الغيريّة صفة او صورة تجعل ذلك الغير غيراً بل مجرّد نفي الهوهو عنها ، واما التمايز او التفارق فيكون به شيء ليس آخر ولكن لا مطلقاً بل مع بقاء جامع اشتراك بينهما كقولنا الانسان الفرس فانهما يتمايزان بشيء منهما وهو النطق في الانسان والصهال في الفرس مع بقاء اشتراكهما في جنس الحيوانية . فالتمايز اذاً لا يتوقف على مجرد نفي الهوهو بينهما بل وعلى وجود جامع الاشتراك بينهما في الجنس . فيتحصل ان الغيريّة اعمّ من التمايز لان كل متمايز فهو غير لمغايرته شيئاً آخر من وجهٍ ما ولا يعكس. اعني ليس كل مغاير متمايزاً بحصر المعنى لاطلاق الغيريّة على ما يجمعها اشتراك في شيء ، ولما كانت الهويّة الواحدة في كثيرين انما تقوم بوحدة النوع او الجنس كان التمايز بينهما تمايزاً بالفصول . فاذا فهمت هذا اشرقت عليك قوّة الردّ الذي يدفع به الماتن القديس اعتراض المعترض المذكور وانكشفت لك حماقته وجهالته وتقرر في ذهنك ان الله والمادة غير وغير .

انما يقال بالنظر الى شيء آخر فان كل مفارق انما هو مفارق لآخر .
واما التغاير المتخالف فانه يقال بالاطلاق على انه ليس وذاك واحداً
فالمتفارق اذاً انما يجب طلبه في الاشياء التي تشترك في شيء ما . اذ
لا بُدَّ من تعيين شيء تتفارق به كالنوعين مثلا فانهما يشتركان في
الجنس ولهذا لم يكن بد من التمييز بينهما بالفصول . واما الاشياء
التي لا تتشارك في شيء فلا ينبغي ان يتلمس فيها ما تتفارق به
وانما هي متخالفة متغايرة بذواتها . فان الفصول المتقابلة هي كذلك
اذ يتميز بعضها عن بعض لانها لا تشترك في جنس كانه جزء من
ذاتها .(١) وعليه فلا يُطلب فيها ما تتفارق به فانها بذاتها مختلفة
اي غير .

وعلى هذا النحو يكون التميز بين الله والمادة بان الله فعلٌ محض
والمادة قوة بحتة لا يشتركان في شيء .

---

(١) معنى قوله هذا اننا اذا شئنا تعريف الناطقية واللاناطقية كالصاهلية في الفرس فلا يصح ان نقول ان الناطق حيوان ناطق والصاهل حيوان صاهل كأنَّ الحيوان جزء من تعريف الفصل الذي هو الناطق . نعم يكون الجنس جزءا من تعريف النوع لا جزءا من تعريف الفصل والاّ كان التعريف هذراً . ولا اذا شئنا التميز بين الناطقيّة والصاهليّة يصح وضع الحيوان بمنزلة الجنس لان الناطقيّة والصاهليّة قامتا مقام الجنس بنوع ما، فيجب ان يكون التميز بفصله لا بجنسه . لان الجنس لا يخصص وانما المخصص الفصل .

الفصل الثامن عشر

في انه لا تركيب في الله(١)

ويمكن ان يُستخلص مما تقدم أن الله لا تركيب فيه وذلك :

١ً لان كل مركب انما لا بُدَّ ان يكون فيه فعلٌ وقوةٌ لانه يمتنع ان تصير الكثرة واحدة بالوحدة المطلقة ما لم يكن ثم شيء هو الفعل وشيء هو القوة، وذلك لان الاشياء الكثيرة التي جميعها بالفعل لا تتحد الا اتحاد ارتباط وتضامّ فلا تكون واحدة باطلاق معنى الوحدة . بل والاجزاء المجتمعة المتضامة فيها هي أيضاً كأنها بالقوة بالنظر الى الاتحاد لانها متوحدة بالفعل بعد ان كانت قابلة للتوحد والتضامّ وليس في الله شيء من القوة. فاذاً ليس فيه شيء من التركيب

و٢ً ايضاً لان كل مركَّب (بفتح الكاف) متأخر عن مركِّباته (بكسرها)(٢) . فالموجود الاول الذي هو الله لا يتركب من شيء .

---

(١) بعد ان نفى عن الله القوّة الانفعاليّة تخطى الى نفي التركيب عنه وفي هذا الفصل ينفي التركيب بوجه الجملة ثم في ٢٠ ف ينفيه بوجه التفصيل .

(٢) اعلم أن الكلّ يكون بالنظر الى اجزائه بمنزلة الفعل الى القوة من وجهٍ وعليه فيكون متقدماً عليها وبمنزلة القوة الى الفعل من وجه آخر ويكون متأخراً عنها . اما كونه بمنزلة الفعل الى القوّة فإذا اعتبر في حال كماله اي كونه كلّاً حاصلاً لانه حينئذٍ يعطي الاجزاء صورتها من حيث هي اجزاؤه .

واما كونه بمنزلة القوة الى الفعل فإذا اعتبر من حيث التكوُّن والتولد فان الاجزاء هي العلة المادّية له فتكون متقدمة عليه . وهذا هو المراد في المتن .

و٣ً ايضاً إن كل مركَّب (بفتح الكاف) منحلٌّ بالقوَّة باعتبار حقيقة التركُّب وان كان في بعض المركَّبات «بفتح الكاف» قد يكون شيء آخر مُمانع للانحلال (١). وكل ما كان منحلًا اي شأنهُ ان ينحلّ فهو بالقوَّة الى اللاوجود وهذا لا تصح نسبته الى الله لانه واجب الوجود بذاته ف١٥ فاذاً ليس في الله تركيب .

و٤ً زد على ذلك ان كل تركيب فانما هو في حاجة الى مركِّب «بكسر الكاف» لانه ان وُجد تركيب فهو عن كثرة والاشياء بذاتها لا تنضم الى واحد ما لم يوحّدها مركِّب (بكسر الكاف) .

فاذاً لو كان الله مركباً لكان له مركِّب إذ لا يمكنه أن يركِّب نفسه اذ ليس يكون شيء علةً لنفسه والا كان متقدماً على نفسه وهذا محال .

والمركِّب انما هو العلّة الفاعلة للمركَّب . فاذاً لو كان الله مركَّباً لكان له علة فاعلة ومن ثم لا يكون هو العلة الاولى وقد اثبتنا في ف ١٣ انه العلة الاولى .

و٥ً ايضاً كل جنس يكون فيه الشيء اكثر شرفاً بقدر ما يكون اشدَّ بساطةً كالنار في جنس الحارّ التي لا يدخلها مزيج من البرودة (٢) . فاذاً ما كان بالغاً اقصى الشرف بين سائر الموجودات

(١) كأن يكون شيء متوقفاً ضرورةً على شيء آخر . وهذا ايضاً من حيث هو مركَّب (بفتح الكاف) شأنه ان ينحلّ وذلك لانه مركَّب من اجزاء يتمايز بعضها عن بعض حقيقة وفي الواقع وكل الاجزاء التي يمتاز بعضها عن بعض في الواقع فلا يمتنع عليها التفارق فافهمه .

(٢) وقد يقول قائل ان هذا المبدا « كل جنس يكون فيه الشيء

واعني به الله فيجب ان يكون في اقصى درجة من البساطة . اذ انه

اكثر شرفاً بقدر ما يكون اشدّ بساطةً » لا يظهر صدق اطلاقه لا على الاجناس ولا على الانواع . اما عدم صدقه في الاجناس فلأن الجنس كلما تعالى ازداد بساطةً لتضمّنه قليلًا من الفصول المميّزة ولهذا يكون اقلّ كمالاً فاقلّ شرفاً ضرورة أنه يكون بالقوّة الى قبول فصول كثيرة هي كمالات، كما يتضح من ملاحظة مقولة الجوهر مثلًا فان الجوهر ابسط من الانواع التي تحته لانها مركبة ومع ذلك فهي اكمل فاشرف منه . واما عدم صدقه في الانواع فلأن الانسان مثلًا هو اكثر تركيباً من الحجر لتضمّنه معنى الحياة والحس والنطق واما الحجر فلا يتضمّن الا فصل الجسمية ولا نكير ان الانسان اكمل . وكذا قل في العناصر فانها ابسط من الاجسام الممتزجة التي هي مع ذلك اكمل واشرف من العناصر فاذاً .

فنجيب جواباً مجملًا فمفصلًا وفي الجوابين فوائد جليلة يجدر بالمطالع الانتباه اليها وحفظها فنقول :

اولاً ان البساطة في عبارة الماتن يرادُ بها لا مطلق البساطة بل البساطة التي يقابلها الامتزاج بالضدّ كما يظهر للمتأمل من اعتبار منطوق العبارة ومفهومها وخصوصاً من المثال الذي يورده اي النار حيث قال « كما هي الحال في النار التي لا يداخلها مزيج من البرودة » فيكون المعنى المراد ان الشيء من اي جنس كان كلّما كان اقلّ امتزاجاً بضدّه كان اكثر بساطةً واكثر كمالاً في طبيعة جنسه فاكثر شرفاً كالنار كلما كانت اقلّ امتزاجاً بالبرودة كانت اشدّ حرارةً فان لم يمازجها شيء من البرودة فهي آخذة حينئذٍ صفاء ما لها من طبيعتها فتكون ابسط ما في جنس الحرارة ومن ثم اكمل واشرف فيكون المراد من اسم البساطة صفوة طبيعة الشيء .

وبهذا التفسير يندفع اعتراض المعترض ويصدق القول بان الله لما كان اكمل كثيراً مما في جنس سائر الموجودات أي انه له الوجود الخالص الذي لا يمازجه شيء من القوّة وكلاوجود كان خلاء من التركيب .

العلة الاولى فان العلّة اشرف من المعلول . فاذا لا يمكن ان يعرض له شيء من التركيب .

واما تمثيل المعترض بالجنس على انه ابسط مما تحته وأنه مع ذلك اقل كمالاً مما دونه فلا يستقيم في هذا المقام ، لان مراد الماتن باسم الجنس لا الجنس المنطقي الذي هو الكلي المتضمّن بالقوة لانواعه على ان هذا ايضاً اذا اعتبر من جهة التركيب المادي فهو اشدّ تركيباً مما هو تحته من الانواع كما سترى قريباً . بل مراد الماتن باسم الجنس الدلالة على طبيعة الجنس كأنها طبيعة وصورة مجرّدة عن الانواع كطبيعة البياض اذا أخذناها مجردة من المحل القابل ، وبهذا المعنى يكون الجنس اكمل من انواعه لتضمّنه في نفسه كل كمالات الحيوانية معاً كما ان البياض المجرد عن كل محلّ يتضمّن في نفسه كل درجات البياض .

واما جوابنا الثاني وهو تأييد الاول فننقل لك فيه شرح ما يراد بالبساطة والتركيب وما هي طبيعتهما وهذه المسئلة ان وعاها فهمك كانت لك المفتاح لحلّ مشاكل كثيرة سوف ترد في بحر الكتاب فنقول :

البساطة في عرف الفلاسفة على نحوين : بساطة مادّية جسمية وهي ان يكون الجسم غير مركَّب من جسم آخر كالعناصر الأَولى في راي المتقدمين وفي هذا النوع من البساطة يكون الجسم كلما قلّ تركبه من الاجسام تفاوتت درجته في البساطة وتناقص في الكمال والشرف . فان العناصر اقلّ كمالاً من الاجسام الممتزجة والمركَّبة وهذا بين الوضوح .

ثم بساطة يصفونها بالصوريّة والفعليّة وهي التي يوصف بها الشيء الذي هو صورة وفعل ، كأن يكون اما صورةً وفعلاً صرفاً لا يمازجه شيء من القوةّ وهو أبسط الاشياء لمنافاته لكل نوع من التركيب ، وإما فعلاً غير محض كان يكون فعل قوةٍ كما ان النفس فعلُ الجسد لانها صورته او يكون بالقوة الى فعلٍ آخر تابعٍ كالملاك الذي هو بالقوّة الى وجوده . وهذا النوع اقل بساطة من الاول ولكنه اقل تركيباً مما دونه ومن ثم اقل

٦ً ثم ان كل مركّب فالخير فيه ليس خير هذا او ذاك الجزء من

كمالاً من الاول واكثر كمالاً مما دونه وذلك لان الشيء كلما اشتدّت فيه الصوريّة اي كلما تدنى الى حيّز صفاء الفعل الذي له وخلوصهِ ازداد تباعداً عن القوة فعن التركيب كما سترى قريباً .

ويقابل هذه البساطة الصوريّة الفعليّة التركيب الصوري الذي هو اما تركب طبيعي من مادة وصورة ويُسمى التركب الجوهري او من المحل والعرض ويعرف بالتركب العرضي . واما تركب متفسيقي من الذات والوجود او من الطبيعة والشخص واماً اخيراً تركب منطقي من الجنس والفصل . وانواع التركب هذه يطلق عليها اسم التركب الباطن . (راجع مطلب ٧ بح ٣ جزء ١ من الخلاصة اللاهوتية) . فاذا دقّقتَ النظر في انواع التركيب هذه وهي المتعارفة عند عموم الفلاسفة وضح لك ان اركان مثل هذا التركيب اثنان لا غير وهما الفعل والقوة، اذ ان المادّة هي بالقوّة الى الصورة التي هي فعلها، والمحل بالقوّة بالنظر الى العرض الذي هو فعل له والذات بالقوّة الى الوجود الذي هو الفعل المعطي لها تحقق الحصول في الخارج وكذا الطبيعة هي بالقوة الى فعل التشخص والجنس الى فصله . ولكن الركن الذي يتوقف عليه التركيب بنوع اخص انما هي القوّة لضرورة احتياجها في الوجود الى الفعل . فيتحصل مما تقدم أنه كلما تكاملت الصورة وتغلبت على المادة في الشيء المركب منهما كان ذلك الشيء ابعد عن التركب واقرب من الوحدة والبساطة، لان الصورة كلما زادت المادة تكميلاً زادتها بعداً عن القوة وقرباً من الوحدة اي البساطة . كما يظهر من استقرأ مراتب الصور فان صور العناصر مثلاً لاستغراقها في المادّة فانها قليلاً ما تكملها وإنما تبقيها في القوة الى افعال الممتزج والحي والحيوان والنطق فاذا وردت عليها صورة الممتزج زادتها كمال الامتزاج ثم صورة الحيّ تزيدها كمالاً آخر وكذا تدريجاً بحيث ان الصورة كلما تدرّجت في الاستكمال نقصت في المادة شيئاً من القوّة فالتركيب وأدنتها من الوحدة والبساطة . ولا يقل قائل

اجزائه وانما هو خير الكل ،وقولي الخير اريد به الذي هو باعتبار الخيريّة المختصّة بالكل والتي هي كمال الكل . وذلك لان الاجزاء بالنظر الى الكل ناقصة كما ان اجزاء الانسان ليست الانسان فان اجزاء العدد السداسي ليس لها كمال السداسي و كذلك اجزاء الخط لا تبلغ في كمالها مبلغ المقدار الذي للخط كله . فاذاً ان كان الله مركباً فالكمال والخيرية التي هي خاصة به يكون في كلهِ لا في جزء من اجزائه . وعليه فلا يكون فيه ذلك الخير المحض الثابت له والخاص به ومن ثم فلن يكون هو نفسه الخير الاول الاعظم (١) .

ان الصورة اذا زادت المادة تكميلاً وتنقيصا مما فيها من القوة فان المركب منها ومن المادة يراد فيه عدد الكمالات فلا ينتفي عنه معنى التركيب لاننا نجيب ان الكمالات الحاصلة حينئذ تكون في الشيء متحدة ومن وجه البساطة فيما انها تكون في غيره متعددة متمايزة واما في الشيء فالتعدد بالقوة لا بالفعل . والحاصل ان اسم البساطة في قول القديس توما (كلما كان الشيء اكثر شرفا كان اشد بساطة) انما يراد بها لا البساطة المادية بل البساطة الصورية التي شرحناها ، وعليه فيكون المبدا الذى وضعه صادقا

(١) معنى البرهان انه لما كان الله هو الخير الاول الاعظم كان انه ان كان مركباً حصلت خيرية الكل لكله من حيث هو كل وفاقت تلك الخيرية الاجزاء ومن ثم كانت الخيرية حالة في شيء اي في الكل ومستفادة لشيء اي للاجزاء فينتج ان الخيرية فيه تكون من جهة محدودة لان كل ما حل في محل حدده المحل فلزم اذاً ان لا يكون الله الخير الاعظم لاقتضاء الخير الاعظم عدم المحدودية أو من جهة اخرى كانت تلك الخيرية مستفادة لشيء فلا تكون الخيرية الاولى لان ما هو مستفاد للشيء ليس

و٧ً ايضاً لكل كثرة لا بدَّ من وجود الوحدة قبلها ولكن في كل مركب كثرة فاذاً لا بدَّ من ان ما هو قبل كل شيء واعني به الله يكون بمعزل عن التركيب .

الفصل التاسع عشر

في ان الله ليس فيه شيء بالقسر ولا ما هو دون الطبيعة

ومما تقدم يتحصل ان الله ليس فيه شيء قسريٌّ ولا ما هو دون الطبيعة (١) وذلك :

١ً لان كل ما يوجد فيه شيء قسري وما دون الطبيعة كان فيه شيء مزيد عليه ضرورة أن ما كان من جوهر الشيء فيستحيل أن يكون قسرياً أو دون الطبيعة، وما من شيء بسيط له في نفسه شيء مزيد عليه اذ يلزمه حينئذ التركب منه . فاذاً لما كان الله بسيطاً وقد بيناه في الفصل السابق كان من المستحيل ان يكون فيه شيء قسري ودون الطبيعة .

و٢ً ايضاً لان الضرورة الحاصلة عن القسر اي ضرورة الاكراه

يكون أولاً له . فاذاً ان وضعنا في الله شيئاً لا يثبت له الكمال الخاص بالله فلن يكون الله الخير الاول والاعظم . وهذا يلزمه ان وضعناه مركباً .

(١) القسري على ما عرفهُ ارسطو والقديس توما هو ما يحصل في الشيء عن مبدأ خارج وليس في الشيء ميل اليه بل الى ضده . ورسمه ايضا ارسطو بانه ما يعوق ويمنع من انحاز الميل الطبيعي او الشهوة الارادية وهو امر محزن ومؤلم واما ما هو دون الطبيعة فهو ما يحصل في الشيء عن مبدأ خارج وليس في الشيء ميل اليه ولا نفور منه بل نسبته اليه على السواء . وبهذا يختلف القسري عما هو دون الطبيعة . ثم اعلم ان اريسطو يثبت هذه القضية التي نحن في صددها في قسم ٢ ك ٥ من الالهيات .

هي ضرورة ناشئة عن شيء آخر (١) وليس في الله ضرورة عن شيء آخر وانما هو ضروري بذاته وعلة للضرورة في الاشياء الاخرى . فاذاً ليس في الله شيء مكره عليه وقسري .

و٣ً ايضاً كل شيء يوجد فيه أمر قسري فيمكن أن يوجد فيه شيء غير الذي يصلح بذاته لذلك الشيء لان القسري يضاد ما هو موافق للطبيعة . ولكنه يستحيل ان يكون في الله امر دون ما هو ثابت له باعتبار ذاته اذ انه باعتبار ذاته واجب الوجود كما بيّناه (٢) فاذاً يستحيل ان يكون في الله امر قسري .

و٤ً ايضاً فان كل ما فيه شيء قسري وغير طبيعي فشأنه ان يتحرك عن آخر . لان القسري ما كان مبدأه من الخارج مع عدم مساعدة متحمل القسر (٣) . والله غير قابل للحركة بتةً كما قد

(١) قال « الضرورة الحاصلة عن القسر » لان ما يوقعه الاكراه او القسر هو ضروري وهو المعنى الثالث للضروري كما قاله اريسطو في المحل المذكور ولهذا من يقع عليه الاكراه يقال انه مضطر وفعل بالضرورة الملجئة . ثم زاد اريسطو قال والقسري محزن ومؤلم لان الضرورة التي تجبرنا على فعل ما نكره ولا ميل لنا اليه انما هي علة للحزن ومن هذا يتخذ برهانا اخر لاثبات هذه القضية وهو ان القسري محزن والله براء من كل حزن فاذا لا قسر فيه .

(٢) لان ما هو ضروري الوجود اي واجب الوجود بذاته فضرورته له من نفس جوهره ويستحيل ان يكون على خلاف ما هو لأن هذا تعريف الضروري الحصري كما علّمه اريسطو فاذاً لو امكن انْ يوجد في الله شيء قسري لوجد فيه ضروري ليس له من ذاته وكان على خلاف ما هو من ذاته وكان بالقوة الى هذا الضروري القسري وهذا محال .

(٣) زد ان محتمل القسر ممانع تتمةً للتعريف .

بيّناه . فاذاً لا يمكن ان يكون فيه شيء قسري وغير طبيعي (١) .

وعلى هذا مبنى ما قاله الفيلسوف « في ك ٥ من الالهيات » من ان الاشياء التي هي ازلية وغير متحركة ليس يكون فيها شيء قسري ولا دون الطبيعة .

الفصل العشرون

في ان الله ليس بجسم (٢)

١

ومما تقدم يتبيّن ان الله ليس بجسم وذلك :

١ً لان كل جسم لما كان متصلاً كان مركباً وله اجزاء والله

---

(١) اي ان الابرآء منه ضرورة بل له ضرورة عدم التغيّر وهي ضرورة غاية في الكمال والسعادة كما قال اريسطو في المحل نفسه .

(٢) بعد ان نفى عن الله التركيب بوجه الجملة انتقل الى التفصيل تدريجاً افهم المطالع الى معرفة الله معرفة أبين وآكد ، فاتى على نفي اشخاص انوع التركيب عن الله . ولما كان التركيب إما تركيباً من شيء واما تركيباً مع شيء ، سلب اولاً عن الله كل تركيب من شيء آخر ثم (في ف ١٦ وما يليه) كل تركيب مع شيء آخر . وأمّا التركيب من شيء فإمّا أنه تركيب كمّي وعقد له هذا الفصل ، واما تركيب من شخص وطبيعة فبحث عنه (ف ٢١) وإما من الوجود والذات (ف ٢٢ واما تركيب من محل وعرض (ف ٢٣) وإمّا اخيراً تركيب من جنس وفصل (ف ٢٤) . اما الفصل الذي نحن في صدده فقد اتى المآتن فيه على ثلاثة امور فذكر الادلة العامة ثم أورد ادلة اريسطو واخيراً زيّف ادلة الاقدمين . وان اريسطو في (ف ٢٠ ك ٨ في السماع الطبيعي)

ليس مركباً كما تبين ف١٨ . فاذاً ليس بجسم .

و٢ً ايضاً كل كمّ فانه من وجهٍ ما بالقوّة فان المتصل منه منقسم بالقوة الى غير النهاية والمنفصل منه اي العدد قابل للزيادة الى غير النهاية . وكل جسمٍ فهو كمّ فاذاً كل جسم انما هو بالقوّة . والله ليس بالقوة بل انما هو فعل محض كما تبيّن ف ١٦ . فاذاً ليس الله بجسم .

و٣ً ايضاً لو كان الله جسماً لوجب ان يكون جسماً من الاجسام الطبيعية لان الجسم التعليمي (الحسابي Mathematicum) ليس موجوداً بذاته . كما يبرهن عليه الفيلسوف في (ف ٥ ك٣ الهيات) لأن الاقطار أعراض ولكن الله ليس بجسم طبيعي لانه غير قابل التحرك كما تبيّن (ف ١٣) وكل جسم طبيعي انما هو متحرك . فاذاً ليس الله بجسم .

و٤ً ايضاً ان كل جسم انما هو متناهٍ سواء كان مستديراً او مستقيماً مستطيلاً كما اثبته الفيلسوف (في ك ١ في السما والعالم ف٨) وكل جسم متناهٍ فيمكننا ان ندرك بالعقل والتصوّر شيئاً يفوقه عظماً وسموّاً . وعليه فلو كان الله جسماً لا مكننا ان نتصوّر بالعقل والخيال شيئاً اعظم منه فلا يكون الله اعظم في تعقلنا . وهذا محال . فالله اذاً ليس بجسم .

يستنتج كون المحرك الاول اي الله ليس بجسم ولا بقوّة في جسم من أن التحريك بحركة تدوم زماناً غير متناهٍ يقتضي قوة غير متناهية . كما سترى في المتن . واثبت ابن سينا هذه القضية في كلامه من بساطة الله (راجع ف٥ مقالة١ قسم ٢ ك ١ في ترجمتنا للنجاة مع الحاشية .

وه ً ايضاً ان معرفة العقل لهي آكد وأيقن من معرفة الحس وللحس ً في طبيعة الاشياء موضوع موجود. فإذاً وللعقل ايضاً موضوعه. ولكن على حسب مرتبة الموضوعات تكون مرتبة القُوى وكذلك التمييز بينها . فاذاً في طبيعة الاشياء معقول ما، هو فوق المحسوسات جمعاء وكل جسم موجود في طبيعة الاشياء انما هو محسوس . فإذاً لا بُدّ ان يكون فوق كل الاجسام شيء أشرف منها (١) . فاذاً ان كان الله جسماً فلا يكون هو الموجود الأوّل الاعظم .

و٦ ً ايضاً ان كل جسم غير حي ً فالشيء الحيُّ افضل وأشرف منه . وكل جسم حي ً فحياته افضل منه لأنه بها يشرف سائر الاجسام . فإذاً ما ليس شيء اشرف منه لا يكون جسماً . وهذا هو الله . فاذاً ليسَ الله جسماً .

٢

و٧ ً ايضاً فان للفلاسفة (كما ورد ٨ ك من الطبيع) بينات وحججاً قاطعة توسلوا بها الى اثبات ما نحن في صدده، وعمدتها ازلية العالم، وسلكوا فيها المسلك الآتي وهو :

---

(١) تحرير هذا البرهان هو لما كانت مرتبة الموضوعات بحسب مرتبة القوى وجب ان يكون لكل قوّة موضوع خاص بها والحال معرفة العقل هي آكد واشرف من معرفة الحواس فاذاً لا بُدّ وان يكون للعقل موضوع اشرف من موضوع الحواس ليس يكون محسوساً بذاته ولا بطريق العرض. فاذاً ان كان الله جسماً كان فوقه موضوع اشرف منه . اي شيء ليس بجسم،

ان كل حركة سرمدية يجب ان يكون المحرّك الاوّل فيها غير متحرك، لا بذاته ولا بالعرض، كما اتضح مما سلف (١٣ف) . وجرم السماء متحرك على الاستدارة بحركة سرمدية. فاذاً محركه الاول ليس يتحرك، لا بذاته ولا بالعرض . وما من جسم يحرك بالحركة المكانية(١) الا ويكون هو متحركاً لوجوب وجود المحرك والمتحرك معاً ، وعليه فكل جسم يحرّك يجب ان يتحرك ليكون مصاحباً للجسم الذي يتحرك عنه(٢) .

ثم ما من قوّة في الجسم (٣) تكون محرّكة ما لم تتحرك هي ايضاً بالعرض لانه إذا تحرك الجسم فقوّة الجسم تتحرك معه بالعرض . فاذاً المحرّك الاوّل للفلك السماوي ليس بجسم ولا قوّة في جسم ، والذي تنتهي اليه حركة السماء في آخر امرها انتهاءها الى المحرك الأول الذي لا يقبل الحركة انما هو الله . فاذاً ليس الله بجسم .

---

(١) يريد «بالحركة المكانية» الحركة المكانية المحضة التي هي تحريك المتحرك ونقلته بمجرد دفع المحرِّك لا بأثرٍ يوجده المحرك في المتحرك يكون (اي ذلك الاثر) هو نفسه مبدأً صورياً للحركة كما هي الحال في المغناطيس الذي يحرك الحديد جذباً اليه بايجاده فيه هيئة تكون هي المبدأ الصوري لحركة الانجذاب من دون أن يتحرك المغناطيس مع الحديد المجذوب .

(٢) لان الدفع يقتضي المماسة .

(٣) المراد بالقوة في الجسم القوة الجسمانية الممتدة في الجسم لامتداده لا القوة التي تكون في الجسم غير منقسمة بانقسامه ، اعني التي تكون كلها في كله وكلها في كل جزء من اجزائه كالنفس في الجسد كما سيمرّ بك قريباً .

و٨ً ايضاً ما من قدرة غير متناهية (١) تكون قدرة حالّة في عظم،

(١) اعلم ١ً ان التناهي واللاتناهي يقالان بالذات على ما هو كمٌ بالذات وليست القوّة مما يقال عليه كمّ بالذات لانها داخلة في مقولة الكيف . وكذا ليس شيء من صور الاجسام غير المقادير بكم بالذات، فمن ثم حملُ التناهي واللاتناهي على القوة حمل بالاشتراك او المجاز لاجل نسبةٍ لها الى ما هو كمٌ بذاته . فإن القوة تختلف في الزيادة والنقصان بالاضافة الى شدة ظهور الفعل عنها او إلى عدّة ما يظهر عنها أو الى مدّة بقاء الفعل منها . فالتناهي واللاتناهي يقالان اذاً على القوة من ثلاثة أوجهٍ : من وجه شدة ظهور الفعل ومن وجه تعدّد الافعال ثم من وجهِ مدّة بقاء الفعل متواصلاً الى أمدٍ ما .

فما كان من القوّة متفاضلاً بنوع الشدّة، كان متناقصاً بنوعِ المدّة ؛ بنوع انه يفعل مثل فعل الاضعف في مدة من الزمان انقص ضرورةً ان القوة اذا حركت اشدّ فان مدة حركتها تكون أقصر لبلوغها النهاية الموجودة او المفروضة باسرع مدّة وبعكسها القوة التي تتناقص شدّةً فان مدة حركتها تكون اطول لتراخي بلوغها الى النهاية التي تبلغها القوة الاشدّ في مدة متساوية .

واما اللاتناهي في العدة واللاتناهي في المدّة فيختلفان باختلاف الاعتبار لان اعتبار المدّة في ما له ثبات واحد ، اذ المراد بالمدّة مدة البقاء ومعنى البقاء الثبات . واما اعتبار اللاتناهي في العدّة فانما هو فيما يتلاشى كاللاتناهي في الكم المنفصل التي اجزاؤه ليست معاً .

و٢ً هل يمكن ان يكون كم متصل موجود الذات ذا وضع غير متناهٍ أو كم منفصل اي عدد مرتب الذات موجود معاً لا متناهياً ؟ فالجواب كلاّ كما عليه اجلاء الائمة ، وقد برهن عليه ابن سينا في الطبيعيات (فصل في النهاية واللانهاية نقلاً عن اريسطو) . والمراد بالمرتب الذات في العدد ان يكون بعضه أقدم من بعض بالطبع في ذاته لا ما كانت فيه الاجزاء لا تتناهي وليست

وقـدرة المحرك الاول قدرة غير متناهية . فاذاً لا تكون في عظم . وعليه فان الله الذي هو المحرك الاول لا يكون جسماً ولا قدرة في جسم .

اثبات المقـدمة الاولى هو أنه إن كانت القـدرة في عظم ما غير متناهية ، فإماً ان تكون في عظم متناهٍ او غير متناهٍ . ولكن العظم غـير المتناهي لا وجود له كما اثبته الفيلسوف (في ف ٥ ك ٣ من الطبيع وفي ك ١ في السما والعـالم) . ثم العظم المتناهي يستحيل ان يكون ذا قدرة غير متناهية . ومن ثم ولا واحد منهما اي من العظمين يمكن ان يكون ذا قـدرة غير متناهية (١) اما كون العظم المتناهي يستحيل ان يكون ذا قوة غير متناهية فالبرهان عليه هو هذا : ان الاثر الذي تفعله القدرة الاصغر في اطول مدة من الزمان يوازي الذي

معاً او كانت ذات عدد غير مترتب في الطبع ولا في الوضع . قاله ابن سينا في المحل المذكور .

و٣ المقصود في هـذا الفصل إن كان وجود كمّ متصل موجود الذات ذي وضع غير متناه ممتنعاً ، فهل يمكن ان تحل في مثله قوة غير متناهية من جهة الشدّة او جهة المدة بمعنى ان تلك القوة تحرك طوال الابد ؟ فالجواب عليه ايضاً بالنفي وهذا ما يثبته الماتن ههنا نقلاً عن اريسطو . وابن سينا يبسط هذه البراهين نفسها مع تصرف في كتابه في الطبيعيّات (النجاة) الذي ترجمناه الى اللاتينيّة .

(١) وإلاَّ كان كل من العظمين يحرك في الآن والحركة في الآن ممتنعة كما اثبته الفيلسوف ك ٦ في الطبيعيّات . وترى برهان ذلك في ما يلي من كلام الماتن .

تفعله القدرة الاكبر في مدة أقصر اياً كان ذلك الأثر اعني سواء كان من قبيل الاحالة والتغيير او من قبيل الحركة المكانية او من قبيل حركة اخرى اية كانت .

والقدرة اللامتناهية لهي اعظم من كل قدرة متناهية . فاذاً لا بدَّ من ان تفعل اثرها بمدة اقصر وبتحريك اسرع مما تفعله كل قدرة متناهية . وليس يتفق ان يتم لها ذلك في مدة اقصر تكون (هذه المدة) هي الزمان . فبقي ان يتم لها ذلك في ما لا ينقسم من الزمان . وعليه فيكون كلٌّ من التحريك والتحرك والحركة حاصلاً في الآن . وقد اثبت الفيلسوف نقيض هذا (في ف ٣ ك ٦ من الطبيع)

واما ان القوة اللامتناهية في جسم متناه لا يمكنها ان تحرك في الزمان فاليك دليله : لتكن القدرة اللامتناهية (أ) فلنأخذنَّ جزءاً منها (أب) فيكون هذا الجزء اذاً يحرّك بمدة اطول ، ولكن لا بُدَّ من ان يكون بين هذا الزمان الذي يحرك فيه الجزء والزمان الذي فيه تحرك القوة كلها تناسب ما ، إذ ان كلا الزمانين متناهٍ . فلنفترض ان هذه النسبة بين هذين الزمانين هي نسبة عشرة اضعاف ، فان فرض هذه النسبة او غيرها ليس يقدح بهذا البرهان ولا ينقص من قوّته فان زدنا هذه العشرة الاضعاف على القدرة المتناهية المذكورة فيجب أن تنقص من الزمان بقدر نسبة ما زيد على القوّة المتناهية اذ ان القوّة الاعظم تحرك في مدة اقصر .

فإذاً ان زدنا على هذه القوة العشرة الاضعاف من الشدة فهذه القوة تحرك في مدة من الزمان هي عِشرُ الزمان الذي كان يحرّك

فيه الجزء الاول المفروض من القوة اللامتناهية اعني بـه (اب) .
مع ان هذه القوة التي هي عشرة اضعافه هي قوة متناهية لان لها نسبة معينة الى قوة متناهية . فبقي اذاً ان القوة المتناهية والقوة اللامتناهية تحركان في زمان متساوٍ وهذا محال .

فإذاً القوة اللامتناهيـة في عظم متناه لا يمكنها ان تحرك في زمان ما . (١)

واما كون قوة المحرك الاول غير متناهيـة فدليله : انه ما من قوة متناهية يمكنها ان تحرك طوال زمان غير متناهٍ . وقدرة المحرك الاول تحرك طوال زمان لا متناه ؛ لان الحركة الاولى سرمدية . فإذاً قدرة المحرك الاول غير متناهية .

واثبات المقـدمة كما يلي : لو كانت قوة متناهية في جسم ما تحرك طوال زمان غير متناه لكان جزء هذا الجسم الذي له جزء القوة يحرك في مدة اقصر لان الشيء كلما كان اعظم قوة كان في مكنته ان يواصل حركته الى مدة اطول . وهكذا يكون الجزء المذكور يحرك في زمان متناه والجزء الاكبر يمكنه ان يحرك في مـدة اطول . وهكذا يكون دائماً اعني بقدر ما يزاد من الشدة على قوة المحرك يزاد على مدة الزمان بنسبة واحدة .

ولكن هذه الزيادة اذا كررت مراراً فانها لا محالة تبلغ الى كمية الكل بل تفوقهـا ايضاً . فاذاً الزيادة من جهـة الزمان تبلغ كمية

---

(١) فـاذاً كل من التحريك والتحرك والحركة يكون لا في الزمان بل في الآن وهذا محال .

الزمان الذي يحرك الكل فيه . ولكن الزمان الذي يحرك فيه الكل قد قيل انه غير متناه . فاذاً الزمان المتناهي يقدِّر الزمان الغير المتناهي وهذا محال .

٣

الاعتراضات وحلها .

ولكن هذا المسلك تقوم عليه اعتراضات كثيرة :

اولها انه يجوز تقدير ان ذلك الجسم الذي يحرك الحركة الاولى ليس منقسماً كما يتضح ذلك في الجسم السماوي . والبرهان المذكور مبني على ان ذلك الجسم منقسم ، والجواب على هذا ان القضية الشرطية التي يكون مقدّمها محالاً قد تقع صادقة حتى لو فرض شيء ينقض صدق تلك القضية ، للزم المحال ، كما لو ابطل أحدٌ صِدقَ هذه الشرطية وهي : « إن كان الانسان يطير فله اجنحة » للزم المحال . وبهذا المعنى ينبغي فهم طريقة الاثبات المذكور . لان هذه الشرطية « ان كان جسم الفلك منقسماً فيكون جزءه اقلَّ قوةً من الكل » هي صادقة ولكن هذه الشرطية يرتفع صدقها منتقضاً إن وُضع المحرك الاوَّل جسماً لما يلزم عن ذلك من المحالات . وعليه كان هذا بيّن الاستحالة

وبمثل هذا الجواب يمكن ان يجاوب فيما اذا وقع الاعتراض على ازدياد القوى المتناهية . لانه لا يجوز ان يكون في طبائع الاشياء قوى تكون بحسب كل نسبة تكون للزمان الى ايّ زمان كان ومع ذلك فالشرطيَّة التي يُحتاج اليها في البرهان المذكور انما هي صادقة .

٢ً الاعتراض الثاني أن الجسم وإن كان متجزئاً (اي شأنه ان

يتجزأ) فيمكن مع ذلك ان توجد في الجسم قوّة لا تتجزأ بتجزؤ الجسم كالنفس الناطقة فانها لا تتجزأ بتجزؤ الجسم .

والجواب عليه ان الطريقة المذكورة لا يُبرهن بها على أن الله ليس متحداً بجسم كاتحاد النفس الناطقة بالبدن الانساني بل أنه ليس بقوة في جسم كالقوّة المادية التي تنقسم بانقسام الجسم (١) . ولهذا ايضاً يقال في العقل الانساني إنه ليس جسماً ولا قوّة في جسمٍ . وأمّا أن الله ليس متحداً بجسم كالنفس فالدليل عليه غير هذا .

٣ً الاعتراض الثالث هو انه ان كانت كل قوّة حالّة في جسم انما هي متناهية كما يتبيّن من الطريقة المذكورة وكان لا شيء يمكنه بقوته المتناهية ان يدوم زماناً غير متناهٍ فينتج انه ما من جسمٍ يمكن ان يدوم بقاؤه زماناً غير متناهٍ . وهكذا يكون فلك السماء عتيداً فساده بالضرورة .

(١) يسهل عليك فهم هذا البرهان اذا علمت ان الصور التي يفعل بها الشيء منها ما هي في حدّ ذاتها غير منقسمة واذا حلّت في محلّ فتحلّ غير منقسمة ايضاً وهي التي تحل كلها في المحل حلولها في المحلّ المساوي وتكون كلها في كل جزء من اجزاء المحلّ المساوي كالنفس الناطقة في البدن الانساني . فهذه لا تنقسم بانقسام المحل لانها كلها في كل جزء منه . ومنها ما هي في حدّ ذاتها غير منقسمة ولكنها اذا حلّت في محلّ فيطرأ عليها الانقسام والامتداد بطريق العرض كالبياض مثلاً واللون والحرارة والبرد وماشاكل . فمثل هذه اذا كانت منفصلة عن المحلّ فلا تقبل القسمة بالكمّ واما اذا وجدت في المحل فتنقسم وتمتدّ بانقسامه وامتداده لانها وان كانت كلها في كل المحل فليست في كل جزء منه . ومثل هذه القوّة يوصف بأنه ماديّ . والبرهان المورد في المتن يثبت ان الله ليس من جملة هذه القوى المادية فافهمه .

وهذا الاعتراض قد أجاب عنه البعض بان الفلك السماوي باعتبار القوّة التي له في نفسه انما هو قابل للزوال ولكنه يستفيد دوام بقائه من آخر له قوّة لا متناهية . ويظهر ان هذا الحل تقوم عليه شهادة افلاطون حيث يمثل الله مخاطباً الاجرام السماوية قائلاً : إنكُنَّ من طبائعكن أن تكنَّ منحلاّت واما بارادتي فانتنّ غير منحلاّت لأن ارادتي اقوى من علاقتكنَّ .

إلاّ ان الشارح (١) في ك ١١ من الالهيات يُخطّىءُ هذا الحلّ لانه من المستحيل عنده ان ما هو في ذاته ممكن أن لا يوجد يستفيد من غيره دوام الوجود، اذ يلزم عن ذلك أن الفاسد ينقلب غير فاسد، وهذا على رايه محال . ولهذا أبدى جواباً من عند نفسه فقال : كل قوة في الفلك السماوي فانما هي قوّة متناهية ومع ذلك فليس ينبغي ان تكون فيه كل قوة ؛ فان القوة التي للفلك على ما رآه اريسطو (في ك ٨ من الالهيات) انما هي القوة الى الاين لا الى الوجود ومن ثم لا يجب ان يكون فيه قوة الى اللاوجود .

ولكن ينبغي ان تعلم ان جواب الشارح هذا غير كافٍ . لانه وان سلمنا ان ليس في الفلك السماوي قوة شبيه بالقوة الانفعالية الى الوجود وهي قوة المادة، فان فيه مع ذلك قوة اشبه (٢) بالقوة

---

(١) يعني به ابن رشد .

(٢) قال « اشبه بالقوة الفاعلة التي هي قوة او فضيلة الوجود » لانّ القوّة على الوجود وان كانت متعلقة بالصورة لا بالمادة لأنها هي المعطية المادة الوجود فمع ذلك ليست، اي الصورة، هي المبدأ الفاعل بحصر المعنى ولكنها

الفـاعلة . وهي قوة الوجود اذ ان الفيلسرف (في ك ١ من في السما والعـالم) قد صرح قائلا ان للسماء قدرة على ان توجد دائماً . ولهذا كان الاولى ان يقـال انه لما كانت القوة تقال بالقياس الى الفعـل وجب ان يكون الحكم فيهـا بحسب نوع الفعل والحركة باعتبار حقيقتها ذات كمّ وامتداد، ولهذا فان دوام بقائها اللامتناهي يقتضي ان تكون القوة المحركة لامتناهية ولكن الوجود ليس له شيء من الاقتدار الكمّي وخصوصـاً في الشيء الذي وجوده لا يعتوره تغيير كما هو جرم السماء . فليس يجب اذاً ان تكون قوة الوجـود في الجسم المتناهي غير متناهية وان دام بقاؤه الى اللانهاية . لانه سواء على الشيء ان يبقى بقوة الوجود آناً واحداً او زماناً غير متناه، لان الوجود الذي لا يتغير لا يقارنه الزمان الا بطريق العرض . (١)

تقرب من المبدأ الفـاعل في العلية ولهذا لم يقل انها القوّة الفاعلة بل اشبه بالقوّة الفاعلة .

(١) لـكي تفهم قوّة هذا البرهان يجب ان تعلم ان الزمان لما كان مقدار الحركة لا يقع تحته الاّ ما يقارنه الحركة والتغيير، والوجود الجوهري من حيث هو كذلك وان كان في حدّ ذاته لا يقع تحت الزمان فقد يقع تحته اذا قارنته الحركة والتغيير وحينئذٍ تقدَّر بالزمان لا محالة . ودوام وجوده متغيراً ومتحركاً الى ما لا نهاية له من الزمان يستلزم ضرورة وجـود قوّة غير متناهية تعطيه دوامـه اللامتناهي لاقتضاء المعلول علة موازية ومناسبة له . واما الوجود الذي لا يلحقه تغيير فدوامه زماناً غير متناهٍ لا يقتضي قوة غير متناهية لانه لما كان غير داخل في مقدار الزمان لعدم تغيره فالبقاء آناً واحداً أو زماناً غير متناهٍ سواء فيه، إذ ان قياس دوامه قياس مستمرّ وغير متجزء . (عن الشارح بتصرف) .

و٤ً الاعتراض الرابع هو هذا وهو: انه لا يظهر ان الذي يحرك في زمان غير متناهٍ من الضرورة ان يكون له قوة غير متناهية ، ان كان من المحركات التي لا تتغير ولا تضعف ولا تخور بالحركة لان مثل هذه الحركة لا تنقص شيئاً من قوتها، وعليه فاذا حركت مدة من الزمان فيمكنها ان تحرك بعد ذلك بمدة من الزمان لا تكون اقصر من الاولى . فقوة الشمس مثلا متناهية ولكن لان قوتها هذه الفاعلة لا تتنقص بفعلها فلا يمكنها بحسب طبيعتها ان تفعل فعلها في هذه الاشياء السفلية الى زمان غير متناهٍ .

فنجيب عليهِ انه ليس جسم يحرك ما لم يكن متحركاً من غيره كما ثبت فيما تقدم ف ١٣ وعليه اذا اتفق ان جسماً لا يتحرك عن غيره فيلزم ايضاً انه لا يحرك وكل شيء يتحرك عن غيره انما فيه القوة الى المتضادات، لان حدود الحركة متضادة (١) ومن ثم كان ان كل جسم يتحرك اذا اعتبر في حد ذاته كان ممكناً ان لا يتحرك . وما يمكنه ان لا يتحرك فليس له في نفسه ان يتحرك زماناً دائماً ولا ان يحرك زماناً دائماً .

فالبرهان المتقدم اذاً انما مأخذه من القوة المتناهية التي هي لجسم متناه والتي لا يمكنها من ذاتها ان تحرك زمانا غير متناهٍ . ولكن الجسم

---

(١) لان حركة ما يتحرك عن غيره ليست منه بل من الغير فإنما هو يتحرك اذا حركه ذلك ويسكن اذا لم يحركه . فهو اذاً في حدّ ذاته في القوّة الى التحرك واللاتحرك ، وحدود الحركة متضادة فهو اذاً في القوّة الى المتضادات ، بحيث انه اذا كان في حدّ من الحركة فهو في القوة الى التحرك الى الحدّ الاخر بفعل المحرك له . ويراد بالحد ما تنتهي اليه الحركة .

الذي هو بذاته ممكن ان يتحرك وان لا يتحرك وان يُحرك وان لا يحرك فيمكنه ان يستفيد دوام حركته من غيره وذلك الغير يجب ان لا يكون جسماً . ولهذا وجب ان يكون المحرك الاول غيرجسم، واذا كان هذا كذلك فلا مانع من جهة الطبيعة أن الجسم المتناهي الذي يكتسب من غيره تحركه يكتسب ايضاً دوام التحريك . فان الفلك السماوي الاوّل باعتبار الطبيعة يمكنهُ ان يحرك الأجرام السماوية السفلى حركةً مستمرةً دائماً بان كرةً تحرِك أخرى . وكون الجسم الذي هو من ذاتـهِ في القوّة الى التحرك واللاتحرّك يستفيد من غيره استمرار حركة دائمة على ما قاله الشارح (في ك ١٢ من الالهيّـات) ليس مستحيلاً كما فرضت استحالة اكتسابه دوام الوجود، ذلك لان الحركة انما هي أثر مُوقع من المحرك على المتحرك ، ولهذا يجوزأن يستفيد المتحرك من غيرهِ دوام الحركة وبخلافهِ الوجود لان الوجود شيء مستقرٌ ثابت وساكن في الموجود وعليه فما كان من ذاته بالقوّة الى اللاوجود فهذا على ما قاله الشارح نفسه لايمكنه والطبيعة على مجراها ان يكتسب من غيرهِ دوام الوجود.

وهَ يعترض خامساً أن المسلك المذكور لا يستفاد منه دليل راجح على ان لا وجود القوة اللامتناهية في العظم أولى من وجودها في خارج العظم لانه على كلا الحالين يلزم ان تكون القوة محركة لا في زمان (١) .

(١) معنى الاعتراض انه كما ان القوة اللامتناهية اذا كانت حالّة في عظم فيلزم على مذهب اريسطو المذكور ان لا تتمّ حركتها في الزمان بل في

والجواب عليه ان التناهي واللاتناهي انما هما في الجسم العظم والزمان والحركة باعتبار سببٍ واحدٍ كما ورد البرهان على ذلك (في ك ٣ و٦ من الطبيع) ولهذا كان اللاتناهي في الواحد من هذه رافعاً للنسبة المتناهية في غيره . واما ما كان من القوى العارية عن العظم والحجم فليس التناهي واللاتناهي فيهامقولين الا باشتراك الاسم وعليه فهذا المسلك البرهاني لا محل له في مثل هذه القوى (١) .

والاحسن ان يقال جواباً على ذلك ان للسماء محرّكين احدهما قريب والاخر بعيد فالقريب ذو قوة متناهية وعنه يحصل أن يكون لحركة السماء سرعة متناهية، واما البعيد فذو قوّة لا متناهية وهذا يجعل ان تكون للسماء حركة ممكنة البقاء الى اللانهاية وهكذا

الآن فكذلك اذا كانت لا في جسم يلزم المحال نفسه وهو استحالة حصول الحركة بدون الزمان ضرورة ملازمة الزمان للحركة لانه مقدارها .

فاذاً كونه يستحيل أن القوَّة تحرك لا بالزمان لا يلزم فقط أنه لن يوجد قوَّة غير متناهية في العظم بل يلزم انه ليس يوجد قوَّة لا متناهية على الاطلاق .

(١) ان الماتن يدفع هذا الاعتراضات بثلاثة اجوبة اولها هو هذا وهو لابن رشد ومفاده : ان مماثلة القوة التي هي في الجسم بالقوة العادية عنه غير صحيحة لان التناهي واللاتناهي المقولان على القوَّة التي هي في خارج الجسم انما يقالان باشتراك الاسم ، ولهذا فلا يلزم من لا تناهي هذه القوَّة رفع النسبة المتناهية في الازمان والحركات . وبخلافها القوَّة الحالة في الجسم لانها تكون متناهية اولا متناهية بحسب تناهي اولاتناهي الزمان والحركة . ومن ثم كان اللاتناهي في واحد من هذا رافعاً للنسبة المتناهية في غيرهِ . الّا ان القديس توما لا يصوّب هذا الجواب بل يقبحه في الجواب التالي .

يتضح أن القوّة اللامتناهية التي لا تحل في العظم يمكنها ان تحرك في الزمان لكن لا مباشرةً واما القوّة الحالة في العظم فلا بُدّ لها من أن تحرك الجسم مباشرةً اذ ليس جسم يحرك الأ ويكون متحركاً . ومن ثم إذا حركت فينتج أنها تتحرك لا في الزمان ولكن احسن ما يمكن ان يُقال في هذا هو ان القوة التي ليست حالّة في الجسم انما هي عقل وتحرك بالارادة (١) فتكون حركتها بحسب اقتضاء المتحرك لا بحسب نسبة طاقتها . واما القوة الحالّة في الجسم فلا يمكنها ان تحرك الا بضرورة الطبيعة اذ قد ثبت بالبرهان ان العقل ليس بقوة في جسم . وعليه فان هذه القوه تحرك بالضرورة على حسب نسبة ما لها من الكمّ . فيحصل من ثمّ انها اذا حركت فتحرك في الآن .

فإذا تقرّر هذا وانحلت المشكلات المتقدمة فبرهان اريسطو يكون مستقيماً صحيحاً .

---

(١) يريد بهذه القوة القوّة الأولى والبعيدة للحركة فلما كانت هذه القوة عقلًا كان تحريكها عن ارادة ومن اجل غايةٍ . وعليه فلا تستنفد وسعها في التحريك بل تلاحظ طبيعة المتحرك وقابليته مع الغاية التي تكون الحركة من اجلها . والحركة في الان لا تطيقها طبيعة المتحرك لمنافاة تحركه للان ، ولا تقتضيها الغاية المقصودة . وعليه فالقوة الاولى التي هي عقل تحرك في الزمان مراعاة لطبيعة المتحرك وللغاية . واما القوة التي هي في الجسم واعني بها القوة المحركة الثانية فانما هي صورة الجسم المادية فتكون حركتها بالضرورة بحسب طبيعتها وعلى قدر مالها من الطاقة فيلزم اذا حركت ان تحرك في الان .

٤

ويستدل ايضاً على ان الله ليس بجسم من ان كل حركة صادرة عن محرك جسمي فليست تكون متواصلة وعلى قياس واحد مطَّرد(١) وذلك لان المحرك الجسماني في الحركة المكانية انما يحرك بالجذب او بالابعاد والدفع وكل ما يُجذب أو يُدفع ليست تكون نسبته الى محركه منذ بداية الحركة الى نهايتها نسبة واحدة؛ اذ قد يكون تارةً أبعد وتارةً أقرب اليه. فإذاً لا يمكن لجسم ما ان يحرك حركة متواصلة وعلى نمط واحد مطَّرد؛ والحركة الاولى متصلة وعلى نمط واحد كما تبين في ك ٧ من الطبيعيات. فاذاً المحرك الاول للحركة الاولى ليس بجسم.

ايضاً ما من حركة من اجل غاية تخرج من القوة الى الفعل يمكن ان تكون مستمرة ابداً لانها تنقطع وتسكن عند حصول الفعل. فاذاً ان كانت الحركة الاولى دائمة ابداً فلا بُدَّ من ان تكون من اجل غاية دائمة الاستمرار وبالفعل من كل وجه(٢). وليس شيء

(١) قال الشارح ان هذه القضية وهي « ليست حركة صادرة عن محرك جسماني تكون متواصلة وجارية على قاعدة مطردة » يشترط لصدقها ان تكون الحركة صادرة عن محرك جسماني هو المحرك الاول والاصيل لا عن محرك هو آلة، كما هي حركة الافلاك السفلية اليوميّة فانها متواصلة وجارية على قاعدة واحدة وذلك لا لأن محركها محرك أصيل لها، بل لان محركها آلة يحرك بها العقل المحرك الاول.

(٢) ويعترض على هذا ان انقطاع الحركة وسكونها عند بلوغ الغاية مطلق الصدق سواء كانت الغاية مما يخرج من القوة الى الفعل او مما هو

من الاجسام ومن القـوى التي هي في الاجسام هـذه صفته ، لان جميع هذه متحركة بذاتها او بالعرض. فيتحصل ان غاية الحركة الاولى ليست بجسم ولا قوة في جسم .

ولكن الغاية التي ترمي اليها الحركة الاولى انما هي المحرك الاول الذي يحرك تحريك المشوق المشتهى وهذا انما هو الله . فاذاً ليس الله بجسم ولا قوة في جسم .

هـذا ولئن كانت ازلية حركة السماء منقوضة بمقتضى معتقدنا كما سنوضحه في ف ٣٦ من كـ ٢ وف ٣٧ من كـ ٣ من هذا المؤلف فيبقى مع ذلك صحيحاً ان هذه الحركة لن تنعدم ولن تنقطع لوهن او عجز يطرأ على المحرك او فساد يفسد جوهر المتحرك اذ لا يظهر أن حركة السماء يلحقها فتور او خوار على تمادي الزمان ودوامه ، وعليه فالادلة المذكورة لا تفقد شيئاً من قوتها الاثباتية (١) .

بالفعل دائماً فانه عند حصول الصحة التي تستخرج من القوة الى الفعل تبطل معالجة الصحة وكذا اذا بلغ الجسم الثقيل محلّه الاسفل فتبطل حركته . والجواب على هـذا كما قال الشارح، ان سكون الحركة عند بلوغ الغاية لا يصدق على كل غايةٍ وانما صدقه مقصور على الغاية التي تتبع الحركة، فإن نسبة مثل هذه الغاية الى الحركة نسبة الحدِّ الذي ينتهي اليه سيرِ الحركة ولكنه لا يصدق على الغاية التي تصاحب الحركة وتلازمها . والحال غاية الحركة الفلكيّة انما هي التشبه بالله من حيث عليته ومن حيث عدم تغيره . ولا تحصل هذه الغاية المقصودة بالحركة الاّ بدوام الحركة حفظاً للتشبّه بعلية الله وبقائها متواصلة ومتماثلةً حفظاً للتشبّه بعدم تغير الله . وهـذا دقيق فاحفظه .

(١) معناه ان البراهين المتقدّمة لما كانت مبنيّة على فرض ازلية الحركة

ثم ان هذه الحقيقة الثابتة بالبرهان نصدع بها شهادة الكتاب المقدس اذ قد قيل في عد ٢٤ ف ٤ من انجيل يوحنا: لان الله روح والذين يسجدون له فبالروح والحق ينبغي أن يسجدوا (الاية). وقيل ايضاً (في رس تيمو: عد ١٧ ف ١): فلملك الدهور الله الواحد الذي لا يموت ولا يُرى. وفي (عد ٢٠ من ف ١ من رس روم): لان غير منظوراته قد ابصرت ... اذ أدركت بالمبروءات (الاية). وكل الاشياء التي تبصر وتُدرك لا بالحس بل بالعقل انما هي غير جسمانية.

٥

وبما اثبتناه الى هنا ينتقض ضلال الفلاسفة الاقدمين المعروفين بالطبيعيين الذين كانوا لا يسلّمون الا بوجود علل مادّية كالنار والماء وماشاكل ذلك، وهكذا كانوا يقولون بأن المبادئ الاولى للاشياء انما هي اجسام، ويسمونها آلهة. ومن جملة هؤلاء قوم كانوا يزعمون ان العلل المحركة انما هي الصداقة والخصومة. وأدِلّتنا المذكورة تدفع ضلال هؤلاء ايضاً لانه لمّا كانت الصداقه والخصومة عندهم حالتين في الجسم لزم أن المبادئ الأولى المحركة تكون قوى في جسم. بل

ومعتقدنا القاتوليقي ينفي هذه الأزلية، قد يخطر على بال احدٍ ان فساد المبنى يُبطل ما ينبني عليه ولهذا استدرك القديس توما هذا الخطأ في الاستنتاج فقال: ان الايمان وان كان يعلمنا ان حركة السماء سوف تبطل يوماً الا انه لا يقول ان توقف تلك الحركة السماوية سوف يحصل حدوثه عن عجز في المحرك أو فساد في المتحرك، بل عن ارادة الله. وبراهين ارسطو تنبني على ما هو ممكن في الطبيعة وعلى هذا الفرض تكون قويّة ومثبتة الا انّا نعتقد ان سيكون خلاف ذلك في واقع الأمر.

ان هؤلاء كانوا ايضاً يجعلون الله مركباً من العناصر الاربعة ومن الصداقة والالفة . فيفهم من هذا انهم كانوا يجعلون الله جسماً سماوياً .

ولم يكن من المتقدمين من قال ما هو قريب من الحق والصواب الا انكسغورس «Anaxagoras» وحده الذي كان يجعل المحرك الاول لجميع الاشياء عقلاً مفارقاً .

ثم ان هذه الحقيقة تنقض اضاليل الخوارج الذين كانوا يزعمون أن عناصر العالم وما فيها من القوى هي آلهة كالشمس والقمر والارض والماء وما شاكل ذلك مدفوعين اليه بضلال الفلاسفة .

وأيضاً ان ما اوردناه من البراهين يفضح تُرّهات اليهود السذّج وترتليانوس والفادين أو الانتروبمرفيين (١) الاراتقة الذين كانوا يمثلون الله بصور جسمانية . وكذلك بهتان المانيكيين (٢) الذين كانوا يتوهمون ان الله جوهر لا متناهٍ من نور منتشر في فضاء غير متناهٍ .

وإن الذي سبب جميع هذه الأضاليل هو أن اصحابها عندما كانوا يتصورون الالهيات كانوا يلجأون معولين على أوهام المخيلة التي لا يمكنها ان تدرك غير الاشباح الجسمانية .

---

(١) الأنترُوبمرفيون لفظة يونانية مركبة من أنترُوبُس « الانسان » ومُرفي «صورة» وهم الذين يمثلون الله بصورة انسان .

(٢) المانيكيون او المانيشيون هم اصحاب الاثنينية .

الفصل الحادي والعشرون

في ان الله نفس ذاته

وقد يتحصل مما تقدم ان الله نفس ذاته ، نفس ماهيته اي نفس طبيعته وذلك:

١ً لان كل شيء لا يكون نفس ذاته أو ماهيته فلا بُدَّ ان يكون فيه ضرب من التركيب (١).

(١) يثبت الماتن قضيته هذه ببرهانين اولهما البرهان بالنقيض اذ يستنتج نقيض المتقدم من نقيض التالي بقوله : ان لم يكن في الله تركيب فيلزم ضرورةً ان لا يكون فيه شيء ليس ذاته . والثاني وهو قوله : ان جميع المركبات تكون الذات فيها معتبرة كالجزء . فاذاً هذا دليل على انه حيثما يكن في شيء امر دون ذاته يكن ثمة تركيب .

ولكن قد يرد على هذا اعتراض بان يقال: ان كان حيثما تعتبر الذات كالجزء يكن ثمة تركيب ، فالله إذاً مركب لان الالوهية هي ما به الله إله كما أن الانسانية هي ما به الانسان انسان .

والجواب عليه ان تنظير الالوهية بالانسانية والله بالانسان خطأ فلسفي شنيع . وان كان اسما الالوهية والانسانية في الوضع اسمي معنىً ، واسما الله والانسان اسمي عين ، وكل من الالوهية والانسانية والله والانسان متفق لفظاً وفي الاصطلاح اللغوي ، إلاّ انه لا شركة ولا تماثل مطلقاً بين الالوهية والله والانسان في وجه الدلالة وباعتبار المدلول ، وذلك لان الالوهية صورة قائمة بذاتها ومشخصة بنفسها ، وبخلافها الانسانية ، واسم الله دالّ على نفس الالوهية بخلاف الانسان . ومن ثمَّ فلمّا كانت الانسانية صورة غير قائمة بذاتها كان انها تحتاج للقيام بذاتها الى مبادىء مشخصةٍ لها قاصرةٍ لشمول معناها والى أغراضٍ متممة لكمالها الاول . فينتج من ثمَّ ضرورةً ان اعتبار الذاتِ الانسانية كالجزء في الشخص الانساني اعتبار مطابق لواقع الحال وله

لانه لمّا كان لكل شيء ماهيته وذاته، كان أنه ان لم يكن في شيء ما شيء آخر سوى ماهيته، فكل ما يكونه ذلك الشيء، انما هو ذاته

مستنده في الطبيعة إذ ان الذات الانسانية في الانسان هي بالحقيقة جزء منه . فيكون اسم الانسان باعتبار الوضع وباعتبار وجه الدلالة دالاً على شيء فيه ذات ومبادىء مشخصة قاصرة لشمول معنى الانسانية وحاصرة له في هذا الانسان الذي كمّه كذا وهيئته كذا الى ماشا كل من المشخصات ثم على اعراض اخرى .

وعليه فمن الخطاء الشنيع ان يقال الانسان هو الانسانية . واما الله فليس فيه شيء من كل ذلك . فان الاسم الكريم وان كان باعتبار الوضع اسم عين كما تقدم، فمدلوله واحد بسيط وهو الالوهية اي الذات الالهيّة اعني ان الشخص الالهي هو نفس الوهيته ونفس طبيعته ونفس حياته ونفس كل ما سوى ذلك مما ينسب اليه . ولكن لمّا كان مأتى مدركاتنا من الموجودات المخلوقة وكان الموجود القائم بذاته منها انما هو المركب لا الصور لعدم قيامها بذاتها كان اننا إذا شئنا الدلالة على مسمّى هو صورة موجودة بسيطة فنعبر عنها بما يُدلّ به على التجزء وان لم يكن في الشيء المدلول عليه جزء أو لم يكن هو جزءا أو ليس وضع الاسم الدال وضعاً على التجزيء له بإزائه مستندٌ في واقع الامر ومن جهة الشيء . كما هو الحال في هذا الاسم «الالوهية» . ولزيادة الايضاح نقدم ثلاث مقدمات هي مفتاح الحلّ لجميع المشكلات التي قد ترد عليك في هذا الفصل وفي ما كان بمعناه . اولها ان الشخص في الموجودات على ثلاثة انواع : شخص غير مخلوق اي الواجب بذاته . وشخص مخلوق مجرّد عن المادة كالملائكة . وشخص مخلوق ماديّ كالجواهر المركبة . فنسبة الشخص في هذه الموجودات الى طبيعته تكون إذاً على ثلاثة انواع . فان الشخص المخلوق المادي يتضمن في نفسه ثلاثة امور : الذات المدلول عليها باسم المعنى كالانسانية مثلاً وما شاكل . ثم المبادىء الشخصية التي تحدّد الذات وتقصر امتدادها حتى تكون

وعليه فيكون هو نفس ذاته . فاذاً ان وُجد شيء ليس هو نفس ذاته وجب ان يكون فيه شيء غير ذاته . ومن ثم وجب أن يكون فيه

مشاراً اليها بقولك هذا وذاك . ثم الاعراض التي لا تفيد الطبيعة تشخيصاً كالبياض مثلاً والعلم وما شاكل .

واما الشخص المخلوق غير المادي فانما يتضمن امرين فقط وهما: الذات ثم اشياء اخرى لا تفيد الذات تشخصاً، لانها باعتبار ذاتها مشخصة ومشار اليها ، وتلك الاشياء هي الوجود وسائر الاعراض الخاصة بالشخص.

واما الشخص الالهي فلا يدل في نفسه على شيء اخر غير الذات لامتناع وجود المبادىء المشخصة فيه والاعراض كما سوف يتضح لك .

ومن ثم كان التعبير عن الشخص الالهي وإن دلَّ لفظاً على ان الذات كالجزء كما في قولنا «الله» فليس لتلك الدلالة مستند في طبيعة الشيء بحيث تكون ذاته بمنزلة جزء منه في واقع الامر بل انما ذلك باعتبار اللفظ الدالّ فقط بحيث يجب القول إن الالوهية هي الله او الله نفس الألوهية .

واما في التعبير عن الشخص المخلوق المجرَّد عن المادة فالدلالة على كون الذات بمنزلة الجزء الصوري من ذلك الشخص لها وجهها وصدقها في واقع الامر وكذلك الحال في الشخص المادي .

المقدمة الثانية . وقد يعترض على قولنا « ان الذات معتبرة اعتبار الجزء الصوري في الشخص المادي » بان يقال: ان كان الشخص يشمل في ذاته ذاته والمبادىء المشخصة ثم الاعراض الاخرى، فينتج ان الذات هي القابلة للمبادىء المشخصة والاعراض وهذه الاخيرة هي المقبولة او الحالّة، وشأن القابل ان يكون مادّة لان طبيعة المادّة ان تكون قابلة لا غير، وشأن المبادىء والاعراض ان تكون حالّة، وبالنتيجة ان تكون هذه الاخيرة هي الصورة بدليل ان الاعراض تحلّ في الجوهر لا الجوهر في الاعراض .

فنجيب : لو كان قولنا إن الشخص يشمل الذات والاعراض المشخصة مراداً به أنَّ تلك الاعراض المشخصة تطرأ على الذات حال كونها قائمة في

تركيب ما. ولهذا كان أيضاً ان الذات في المركبات يعبر عنها بالتعبير عن الجزء كالانسانية في الانسان. ولقد تبين في ف ١٣ ان الله لا تركيب فيه فإذاً هو عين ذاته.

وجودها النوعي فتقصرها وتعطيها إنيتها اي وجودها الشخصي لزم الاعتراض. ولكن معنى قولنا ذلك أننا نتصور المادة قد أعدّت اعدادها وحصلت على كمها وعلى الاعراض المشخصة لها ثم وردت الصورة على تلك المادة المتهيئة واتحدت بها حتى حصل من اجتماعهما ذات متعينة متشخصة • وعليه فلماً كانت الاعراض المشخصة انما هي استعدادات في المادة كان مرجعها الى جنس العلة المادية وكانت نسبة الذات اليها نسبة الصورة، وهكذا ينحلّ الاعتراض بجذافيره •

المقدمة الثالثة وتدبرها مفيد لفهم برهان المتن الثالث وهي هذه: كل حمل انما يوجب وحدة الهوهو بين المحمول والموضوع ولكن وجه الوحدة يختلف باختلاف نوع المحمول بأن يكون لفظاً مقيداً Concret او مجرداً (Abstrait) وذلك لان المحمول المقيَّد اذا قيل على الموضوع فحمله من حيث تقييديَّته يوجب بين الموضوع و(بين) مدلول المحمول المادّي اي حامل الصورة وحدةً بلا قيد، وبين الموضوع والصورة وحدة بقيد، فقولك بطرس أبيض يدل على ان بطرس وحامل البياض واحد بالوحدة المطلقة، وأنه والبياض واحد بالعرض اعني بالوحدة التي بها حامل البياض والبياض واحد • وأمّا إذا كان المحمول مجرَّداً كالبياض في قولك بطرس بياض فحمله حينئذٍ على الموضوع يوجب وحدة مطلقة. وهذا القول كاذب كما هو واضح • فيتحصل أنه حيثما لا يكون بين الموضوع الشخصي والطبيعة المدلول عليها باللفظ المجرَّد وحدة مطلقة وبلا قيد فلا يصح حملُ الذات على الشخص • وبخلافه اذا كان الشخص والطبيعة واحداً بالوحدة المطلقة فالحمل صحيح فيصدق إذاً القول إن الله ألوهيته • وكل هذا نفيس فاحفظه. (عن الشارح بتصرف) راجع ما قاله ابن سينا في فصل في بساطة الله (نجاة).

و٢َ ايضاً ان ما لا يدخل في حد الشيء فهو وحده على ما يظهر خارج عن ذات الشيء أو ماهيّته، لان الحد انما يدلّ على ان الشيء ما هو. وما لا يدخل في حد الشيء انما هي اعراضه لا غير. فاذاً ما هو في الشيء خارجاً عن ذاته انما هي اعراضه فقط والله ليس فيه شيء من الاعراض كما سنبينه في ف ٢٣. فاذاً ليس في الله شيء خارجاً عن ذاته فهو اذاً نفس ذاته.

و٣َ أيضاً ان الصور التي لا تُحمل على اشياء قائمة بذاتها كلّية كانت هذه او جزئية انما هي الصور التي لا تقوم منفردة بذاتها ومشخصة بذاتها. فلا يقال مثلا ان سقراط بياض او الانسان بياض او الحيوان بياض لا ينفرد قائماً بذاته، وانما يتم تشخصه بمحل قائم بذاته. وكذلك الصور الطبيعية فإنها لا تقوم منفردة مشاراً اليها بذاتها بل يحصل لها التشخص في المواد الخاصة بها، فلا يقال « هذا وذاك نار أو النار هي عين صورتها » وهكذا ايضاً ذوات الاجناس والانواع وماهياتها فإنها انما تتشخص بحسب مادة هذا او ذاك الشخص المعينة وان كانت ماهية الجنس او النوع تتناول شمولها بوجه العموم الصورة والمادة. وعليه فلا يصح ان يقال ان سقراط هو الانسانية أو الانسان هو الانسانية.

وذات الله موجودة فرداً بذاتها ومتشخصة بنفسها كما سيأتي بيانه (ف١٧) فإذاً ذات الله تُحمل مقولةً على الله بان يقال: الله عين ذاته.

و٤َ أيضاً فان ذات الشيء إمّا ان تكون نفس الشيء واما ان

تكون نسبتها الى الشيء كنسبة العلّة اليه بوجه ما(١) إذ ان الشيء انما يستفيد النوع من ذاته ولكن يستحيل ان يكون شيء علّةً لله بوجه من الوجوه لانه الموجود الاول كما تبين في ف ١٣ . فاذاً الله عين ذاته .

وه ً ايضاً إن ما ليس عين ذاته فنسبته اليها باعتبار شيء منه نسبة القوّة الى الفعل . ولهذا فإن الذات يُعبّر عنها بما يدلّ على الصورة كقولك « الانسانية » .

ولكن الله ليس فيه شيء من القوّة كما سلف بيانه في ف ١٦ . فإذاً يجب ان يكون الله عين ذاته .

الفصل الثاني والعشرون

في ان الله الوجود والذات فيه واحد (٢)

ومما اسلفنا تبيانه قد يُنتج ايضاً على ان الله الذات او الماهيّة ليست شيئاً اخر غير وجوده وذلك .

---

(١) قال « بوجهٍ ما » اشارة الى أن ذات الشيء ليست علّة الشيء بوجه الاطلاق لان علّة الشيء بوجه الاطلاق تمتاز عن معلولها والذات لا تمتاز عن المحل الحامل لها كما ان الانسانية لا تمتاز هويّتها عن هويّة الانسان واما كون الذات علّة لمحلّها فأراد بهِ أن الذت علّة المحل الصورية لان الذات يكون بها الشيء ما هو .

(٢) لكي تفهم معنى هذا الفصل يجب ان تفقه ما المراد عند الفلاسفة بلفظ الذات ولفظ الوجود . الماهيّة والذات تترادفان غالباً على ان بينهما بعض الفرق في الاعتبار فان الماهيّة هي ما به الشيء هوهو، فماهيّة الانسان

١ً لاننا أثبتنا في ما تقدم ف ١٥ ان شيئاً موجود وهو واجب

هي ما به الانسان انسان اي حيوان ناطق فالحيوانيَّة والنطق ماهيَّة، وسُمّيت ماهيَّة لوقوعها في جواب ما هو ، فصاغوا من قولهم ما هو جواباً لاسؤالاً هذه اللفظة فقالوا ما هو بزيادة ياء النسبة وتاء التانيث فصارت ماهيَّة مع قلب الواو ياء .

والماهيَّة كالانسانيَّة مثلًا لا موجودة ولا معدومة ولا كلّي ولا جزئي ولا خاصّ ولا عامّ (راجع ابن سينا مقالة ٧ ك ١ من النجاة التي ترجمناها الى اللاتينية) اعني انها باعتبار ذاتها اي مع قطع النظر عن الوجود ليست شيئاً من ذلك . فإذا اعتبرت من حيث ثبوتها في الخارج عن الذهن فيسمونها حقيقةً ومن حيث امتيازها عن الاغيار هويَّةً، ومن حيث جملة اللوازم لها ذاتاً ومن حيث إنها تقلُّ الحوادث جوهراً .

واما في هذا الفصل فالذات ماخوذة بمعنى الماهيَّة او الطبيعة وأما الوجود المعبَّر عنه بلفظة — (Esse) فلا يراد به هنا مدلول (Esse) الأوّل لان هذه اللفظة في اصطلاحهم تدلّ على شيئين : على الذات وعلى تحقّق الذات وحصولها في الخارج. ويعبّرون عن هذا المعنى الاخير بلفظة الوجود الحاصل (Existentia) وقد يطلق عليه العرب اسم الانيَّة ويعرفونها بأنها تحقُّق الوجود العيني من حيث رتبته الذاتيَّة . فهذا الوجود بمعناه هذا الاخير متمايز في مذهب القديس توما عن الذات بحيث ان ذات الانسان اي ماهيَّته هي غير وجوده إذ يمكن تعقّل الانسان من دون تعقُّل وجوده في الخارج بل مع جهل انه هل هو موجود في طبيعة الاشياء أولا . اللهمَّ ما لم يكن الشيء بحيث تكون ماهيَّته هي نفس وجوده وهذا الشيء الذي تكون ماهيته او ذاته عين وجوده لا يمكن ان يكون الاَّ واحداً احداً واوّل واجب الوجود . وذلك لأنه كمايعلّم القديس توما في كريدِسته في الموجود والذات لا يمكن ان يتعدَّد شيء الاَّ باحد وجوهٍ ثلاثة إمَّا باضافة فصلٍ من الفصول اليه كما تتعدَّد طبيعة الجنس في الانواع، كطبيعة الحيوانيَّة التي تتعدَّد انواعها

الوجود بذاته وهو الله. فهذا الوجود الواجب ان كان متحداً ولازماً لماهية هي غير ماهو هو بنفسه ذلك الوجود. فإما أن يكون (اي الوجود الواجب) مبايناً او منافياً لتلك الماهية، كمنافاة تحقق الوجود بالذات لماهيّة البياض. وإمّا ان يكون موافقاً لها او ملازماً. كما ان البياض يوافقه الوجود في شيء آخر. فعلى الفرض الاول (اي على فرض ان الوجود الواجب مباين للماهية) لن يكون الوجود بالذات ملائماً

باضافة الناطقيّة او اللاناطقيّة اليها. وإمّا ان تحلّ الصورة في موادّ مختلفة، كتعدّد طبيعة النوع كالانسانية مثلاً في اشخاص مختلفة هي أفراد النوع. وإما ان يكون الشيء المجرّد واحداً والحالّ في المحل غيره، مثلاً لو فرضنا وجود لون مجرّد مفارق لمكان غير اللون اللاّمفارق لاتصاله وعدم مفارقته.

وأمّا لو فرضنا ان شيئاً هو وجود ليس غير، بمعنى أنّ عين الوجود قائم بذاته لاستحال ان يقبل اضافة فصل اليه والا لم يكن وجوداً لا غير بل وجوداً مع زيادة صورة عليه، ولان يقبل زيادة مادة بالأولى، وإلاّ ليس يكون وجوداً قائماً بذاته بل وجوداً مادياً اي قائماً في المادة. فبقي إذاً أن مثل هذا الشيء الذي هو عين وجوده يمتنع فيه التعدّد والكثرة. فإذاً هو واحد أحد. فقولنا الله هو الله، هو نفس قولنا الله موجود. وأمّا كون مثل هذا الشيء هو بالضرورة أول، فسترى بيانه قريباً. وكل هذا نفيس فاعلمه فتنكشف لك به أسرار ما يلي في هذا الباب. راجع ايضاً ابن سينا ٩ و١٠ ف قسم ٢ ك ١ من النجاة) حيث يثبت أن نوع واجب الوجود لا يقال على كثيرين، وان واجب الوجود واحد من كل الوجوه. فتعلم من ثم ان ابن سينا يثبت كون الله نفس ذاته، وكون وجوده نفس ذاته، وكونه تعالى بسيطاً من كونه واجب الوجود.

وموافقاً لتلك الماهية كما ان تحقق الوجود بالذات لا يصلح للبياض (١). وان فرض الثاني (اي كون الوجود الواجب ملائماً وملازماً للماهيَّة) فحينئذ لا بُدَّ لمثل هذا الوجود الواجب إمَّا ان يكون متوقفاً على الذات والماهية، وإمَّا ان يكون كلاهما متوقفاً على علَّة اخرى ، وإمَّا ان تكون الذات متوقفة على الوجود (٢).

والفرضان الاولان يناقضان حقيقة ما هو واجب الوجود لان واجب الوجود اذا تعلق بشيء آخر فقد بطل ان يكون واجب الوجود . وأمَّا الفرض الثالث (اي كون الذات متوقفة على الوجود) فيلزم عنه ان تلك الماهية انما تطرأ بطريق العرض على الشيء الذي هو واجب الوجود بذاته لان كل ما يلحق شيئاً حاصلاً وجوده فإنما هو من أعراضه، وعليه فلا يكون هو نفس ماهيته . فينتج من ثم ان الله ليس له ذات هي غير وجوده .

وقد يُعترض على هذا بان يقال ليس ذلك الوجود الواجب متوقفاً على

---

(١) لأن تحقق الوجود العينيّ اي في طبيعة الاشياء ينافي طبيعة البياض، وما ينافي الشيء لا يوآلف الشيء ، ولكن الماتن لا يريد بالمنافاة هنا منافاة التناقض المنطقي الحاصل عن معاندة الحدّين كالمربّع والمستدير مثلاً او الايجاب والسلب . وانما المراد به امتناع تحقيق وجود البياض قائماً بذاته على قدرة مخلوقة لا على قدرة الله، إذ انه تعالى على رأي القديس توما لا يمتنع عليه ان يُوجد البياض قائماً بذاته . فيكون معنى المنافاة عدم التلاقي .

(٢) لابن سينا في هذا مبحث كلام دقيق جليل ، ذكره في الهياته فصل في ان نوع وجوب الوجود لا يقال على كثيرين (راجعه ١ ف قسم ٢ ك ١ مقالة ١) حيث يثبت استحالة وجود اثنين وكل منهما واجب الوجود ، فترى ان القديس توما كانه ذكر برهان ابن سينا وافرغه في قالب منطقي بديع .

تلك الذات توقفاً مطلقاً حتى ينتفي وجوده مطلقاً ان لم تكن هي . وإنما يتوقف عليها من جهة الاتحاد الذي يربطه بها وعلى هذا النحو يكون ذلك الوجود واجباً بذاته، واما نفس الاتحاد والارتباط فليس واجباً بذاته. فنقول ان هذا الجواب ليس فيه مخلص من المحالات المذكورة لانه، ان كان يمكن تعقُّل ذلك الوجود من دون تلك الماهية فيلزم عنه ان تلك الذات تكون نسبتها في ذلك الوجود الواجب نسبة العرض. وما كان موجوداً بذاته فهو واجب ان يوجد . فإذاً تكون تلك الذات نسبتها الى ما هو موجود بذاته نسبة العرض فليست تكون ماهيته. ولكن ما هو واجب بذاته انما هو الله فإذاً ليست تلك الذات هي ذات الله بل ذات متأخرة عنه تعالى .

وأمّا إن كان لا يمكن تعقل ذلك الوجود من دون تلك الذات فيلزم حينئذ أن يكون ذلك الوجود متوقِّفاً توقُّفاً مطلقاً على ما يتوقَّف عليه اتحاده بتلك الذات. وكذا يعود القول الذي قدَّمناه (١)

---

(١) خلاصة الجواب ان ذلك الوجود الواجب إما ان يمكن تعقله من دون تعقل تلك الماهيــة او لا . وعلى كلا الحالين لا يكون الوجود الذي فرضناه واجب الوجود اوجب الوجود . اما على الحالة الاولى فلأن ما يتعقل الوجود بدونه فهو عارض للوجود . فاذاً تكون نسبة الماهية الى الوجود نسبة العرض. والحال ذلك الوجود هو الوجود الواجب فاذاً تكون ماهيــة الوجود الواجب الوجود ماهيَّة عارضة له وليست ماهيته بل ماهية متأخرة عنه وهذا مناقض لمدلول اسمه اي اسم الواجب الوجود بذاته لان قولك الواجب الوجود بذاته معناه ما كان وجوده بذاته من ذاته ولذاته لا من غـيره اذ ليس يكون شيء علة لوجود نفسهِ وحينئذٍ لن يكون واجب

و٢ً ايضاً ان كل شيء انما هو موجود بوجوده (١) فإذاً ما ليس هو نفس وجوده فليس بواجب الوجود بذاته والله هو واجب الوجود بذاته . فإذاً الله هو نفس وجوده .

و٣ً ايضاً لو أن وجود الله غير عين ذاته ويستحيل ان يكون جزءاً منها لان ذات الله بسيطة كما قد تبيَّن (ف١٨) فلا بُدَّ من ان يكون ذلك الوجود شيئاً خارجاً عن ذاته . ولكن كلُّ ما يوجد لشيء وهو ليس من ذات ذلك الشيء فانما يوجد له بعلة ما . إذ ان الاشياء التي لا تكون بذاتها واحدة اذا اتحدت فيجب ان يحصل اتحادها بعلة ما . فإذاً الوجود إنما يثبت لتلك الماهية لعلة ما . فهذه العلة إمّا ان تكون شيئاً من ذات الشيء او نفس الذات اوشيئاً آخر . فان كانت تلك العلة هي من ذاتيات الشيء (وذات الشي هي بحسب

الوجود بذاته وعليه فمن يسلم بان الله واجب الوجود وكان لا يجهل معنى هذا القول « واجب الوجود » لزمه بالضرورة ان يسلم بان الله نفس وجوده اعني ان الذات والوجود فيه واحد . واما القول الثاني اي امتناع تعقّل الوجود بدون الذات فيحصل عنه ان ذلك الوجود يتوقف توقفاً مطلقاً على الذي ربط ذلك الوجود بالذات وعليه لا يكون واجب الوجود بذاته لتوقفه على خارج عنه وهو الرابط لوجوده بذاته .

(١) يقال إن شيئاً موجود بوجوده أو بصورته وبين القولين فرق . لان كونه موجوداً بصورته معناه ان صورته هي المبدأ او العلة الصورية لوجوده المتحقق بالفعل وهذا محله في الشيء الذي وجوده ممتاز عنه . كالانسان الذي وجوده بصورته اي الانسانية واما كون شيء موجوداً بوجود نفسه فمعناه أن نفس الوجود هو الفعل الاخير لتحقق وجود ذلك الشيء بلا انتظار فعل اخر . يحصل له به الوجود . وهذا هو مراد الماتن . (عن الشارح) .

ذلك الوجود)(١)لزم ان يكون الشيء علة لوجود ذاتهِ وهذا محال(٢) لان كون العلة موجودة متقدم في اعتبار الفعل على المعلول(٣) فإذاً لو ان شيئاً كان علّة لذاتهِ لتُعقِل أنهُ موجود قبل ان يكون قد حصل على الوجود وهذا محال، اللهم ما لم يُعقل ان شيئاً هو علّة لوجود ذاتهِ من جهة الوجود العرضي الذي هو وجود باعتبار حيثيةٍ ما فهـذا لا محال فيه إذ انهُ يوجد موجود عرضي متسبب عن مبادىء محلهِ ولكن قبل هـذا الوجود يدرك الوجود الجوهري الذي هو للمحل. وكلامنا هـنا جارٍ لا على الوجود العارض بل على الوجود الجوهري.

واما ان كان ذلـك الوجود ثابتاً للذات بعلّة ما فليس يكون العلة الاولى، ضرورة ان ما استفاد الوجـود من علة ما، فهو معلول. وقد اثبتنا في ف١٣ ان الله علة اولى لا علة له. فاذاً تلك الماهية التي اكتسبها

(١) قوله « ذات الشيء بحسب ذلك الوجود » معناه أن الذات انما توجد بحصول ذلك الوجود لها. فان كان وجودها حاصلاً لها من ذاتها فهي واجبة الوجود بذاتها. وان كان حاصلاً لها لمعنى في غير ذاتها فحصوله لها عن علة

(٢) « وهذا محال » بالنظر الى الوجود الجوهري كما يتضح مماً يلي لا بالنظر الى الوجود العرضي إذ يكون الشيء علة لوجوده العرضي اي لحصول اعراضه عنه.

(٣) قوله «وجود العلة متقدم في الذهن على وجود المعـلول» لا يريد به التقدم الذهني فقط كأن يكون ذلك التقدم منحصراً في الذهن وليس منه شيء في الواقع فإن العلة وإن لم تتقدم دائماً معلولها بالزمان كما لو كان صدور المعلول عنها صدوراً بلا حركة، إلا انها متقدمة أبداً بالطبع. وعليه فإذا أدرك العقل أن شيئاً صادر عن آخر فأول ما يدرك أن العلة قبل المعلول كما ان وجود المعلول يفترض وجود العلة.

الوجود من الخارج ليست ماهية الله . فإذاً من الضرورة ان يكون وجود الله نفس ماهيَّته .

و٤ً أيضاً ان الوجود اسم دال على فعل ما إذ لا يقال إن شيئاً موجود لانه بالقوة ، بل لأنه بالفعل . وكل شيء يثبت له فعل هو شيء موجود مغايرٌ لذلك الشيء . فانما تكون نسبة ذلك الشيء اليه نسبة القوَّة الى الفعل لان القوة والفعل يُقالان بالتقابل . فإذاً لو كانت ذات الله غير عين وجوده للزم ان تكون الذات والوجود فيه متناسبين تناسب القوَّة والفعل (١) . وقد ثبت ف ١٦ أن ليس في الله شيء بالقوَّة وانَّما هو فعل محض . فإذاً ليست ذات الله شيئاً آخر غير وجوده .

و٥ً أيضاً إن كل ما لا يمكن أن يتقرَّر وجوده إلا بمساعدة امور كثيرة فهو مركَّب (٢) . وليس شيء الذات فيه غير الوجود يمكن أن يتحقَّق وجوده من دون مشاركة امور كثيرة هي الذات والوجود . فإذاً كل شيء ذاته غير وجودهِ فهو مركَّب . وقد أثبتنا في ف ١٨ أن الله ليس مركباً فإذاً وجود الله عينه هو ذاته عينها .

---

(١) لانه حيثما تكن الذات غير الوجود فنسبة الوجود الى الذات نسبة الفعل الى القوَّة .

(٢) التركيب على نوعين كما افاده القديس توما : الأول أن تكون ذات المركب حاصلة عن اتحاد اشياء كثيرة بعضها مع بعض كالحيوانية والنطق في الانسان . والثاني ان يكون الشيء منضماً الى غيرهِ كانضمام القوَّة الى الفعل فالتركيب الاول تركيب من الأغيار والثاني تركيب من الذات والأغيار والذي لا يتقرَّر وجوده الاَّ بمشاركة امور كثيرة فليس من الضرورة ان يكون تركبه من النوع الاول بل من نوع منها ايًا كان (عن الشارح) .

و٦ً ايضاً إن كل شيء انما يوجد بمجرَّد أن له الوجود . فإذاً كلُّ شيء كانت ذاته غير نفس وجوده فليس يكون موجوداً بذاته بل بمشاركة شيء اخر (١) هو الوجود . وكل ما كان وجوده يتقرَّر بمشاركة شيء اخر فمن المحال أن يكون هو الموجود الأول لأن ما يشترك الشيء فيه يتقرر وجوده فهو اقدم منه . والله هو الموجود الاول وليس شيء أقدم منه . فإذاً ذاته نفس وجوده .

و٧ً إن هذه الحقيقة الشريفة قد تلقنها موسى الكليم من فم الله اذ سأله قائلاً : وان قال لي بنو إسرائيل ما هو اسمه فما لعلي اقول لهم . فاجابه الرب : انا هو الكائن . فقل لبني اسرائيل الكائن أرسلني اليكم . معبراً عن اسمه الكريم بالكائن أو بالذي هو . وكل اسم فانما يوضع للدلالة على طبيعة الشيء او ذاته .

فبقي إذاً أن وجود الله نفسهِ هو ذاته او طبيعته . وهي حقيقة قد أقرَّ بها العلماء الكاثوليك .

فقد قال هيلاريوس : (كـ ٧ في الثالوث) الوجود ليس عرضاً في الله وانما هو حقيقة قائمة وعلّة دائمة وخاصية طبيعيّة للجنس . وقال بويسيوس ف ٢ في الثالوث : إن جوهر الله هو نفس الوجود ومنه الوجود (٢) .

---

(١) قوله « بل بمشاركة شيء اخر » نتيجة عدل الماتن عن اثباتها اعتماداً على ان مدلول العبارة يغني عنه . لانه لمّا كان الشيء انما يوجد بوجود نفسه وكانت ذاته غير وجودهِ كان انه ليس موجوداً بوجود ذاته ولزم ضرورةً انه ان كان موجوداً فوجوده بما يشترك فيه لا بذاته .

(٢) اي كلُّ وجود .

الفصل الثالث والعشرون

في ان الله ليس فيه عرض

(خلاصة جزء ١ م ٣ ف ٤)

ومن هذه الحقيقة يتحصل بالضرورة انه يستحيل ان يطرأ على الله شيء زائد على ذاته او يحل فيه شيء حلول العرض ، وذلك :

١ لانه يستحيل ان يشترك في نفس الوجود شيء ليس من ذات الوجود(١) وان كان ما هو موجود يقارنه شيء آخر .

لانه ليس شيء ابلغ في الصورية والبساطة من نفس الوجود وعليه فنفس الوجود لا يمكن ان يقارنه شيء . وجوهر الله هو نفس

(١) لكي تفهم قوة هذا البرهان يجب ان تعلم ان الوجود هو غير الموجود، لانه اسم مجرد يطلق على كل حصول بالفعل فهو كمال كل شيء وكل صورة، لان كمال الصورة انما يتم لها بحصولها على الوجود، وحصولها على الوجود انما هو حصولها بالفعل . فاذاً كل صورة انما هي بالوجود وهي الفعل المقابل للقوة فان لم تكن موجودة اي بالفعل فهي اذاً بالقوة وهذا خلف . وعليه فلو فرضنا هذا الوجود المجرد قائماً بذاته ثم ورد عليه صورة او عرض فحينئذ اما ان يكون ما يرد عليه شيئاً او لا شيئاً والثاني محال لان المعدوم لا يرد فبقي الاول ، وهو انه شيء وجودي فهو اذاً داخل في معنى الوجود ومن ذاته . وعليه فلا يمكن ان يزاد على الوجود شيء ليس من ذات الوجود ، لان الوجود انما هو كون كل الصور بالفعل واما اسم الموجود فبخلافه اذ يدل على موضوع له الوجود كقولك : الانسان ، فكون الانسان حاصلاً على الانسانية لا يمنع كونه قابلاً ان يحل فيه شيء غير الانسانية كما يمتنع ذلك في نفس الوجود فاذاً لما كان جوهر الله نفس الوجود امتنع ان يقارنه شيء ليس من جوهره .

الوجود . فإذاً ليس يكون له شيء الا وهو من جوهره . فإذاً يستحيل ان يحل فيهِ شيء من الأعراض .

و٢ً ايضاً ان كل ما يحلّ في شيء حلول العرض، فانما تكون له علة لحلوله، لانه خارج عن ذات الذي يحلّ هو فيه . فإذاً إذا وُجد في الله شيء بطريق العرض فلا بُدَّ من أن يكون ذلك لعلّة ما . وهذه العلّة الموجبة لحلول ذلك العرض إمّا أن تكون هي نفس الجوهر الالهي او شيئاً آخر . فإن كانت شيئاً آخر فيجب أن يكون هذا الآخر فاعلاً في جوهر الله، لأنه ليس شيء يوجد في محلّ قابلٍ صورةً عرضيّةً أو جوهريّةً إلّا وقد فعلَ فيه ضرباً من الفعل . على أن الفعل (بمعنى الحدث) إن هو إلّا جعل الشيء بالفعل وهذا انما يتم بالصورة (١) فينتج إذاً أن الله يكون منفعلاً ومفتعلا عن محرك غيره . وهذا يناقض ما قررناه في ف ١٣ .

وأمّا ان كان نفس الجوهر الالهي هو علّة العرض الحال فيه، ومن المحال ان يكون علّة له من جهة أنه قابل له إذ يكون حينئذٍ الشيء

---

(١) قوله : « وهذا (اي جعل شيء بالفعل) انما يتم بالصورة » يشمل فعل الفاعل وفعل الصورة اذ ان جعل شيء بالفعل انما يطلق عرفاً على الفاعل والصورة ولكن باختلاف الاعتبار، لان الفاعل انما يقال انه يجعل شيئاً بالفعل لانه يفعل بالصورة التي يوجدها في المنفعل ويقال ان الصورة تجعل شيئا بالفعل لا لانها توجد شيئا بل لانها هي ما به الفاعل يجعل شيئا بالفعل فان البياض مثلا لا يجعل الشيء ابيض بايجاده شيئا فيه وانما البياض انما هو ما به المبيض يجعل الشيء ابيض بالفعل

الواحد ومن جهة واحدة جاعلًا نفسه بالفعل (١) فيلزم على تقدير ان يكون في الله عرض ان يكون قابلًا له ومسبباً إياه باعتبار وجوه مختلفة كما ان الاشياء الجسمية تقبل اعراضها الخصوصيّة بطبيعة

(١) وهذا خلف اذ لا يكون شيء فاعلًا ومنفعلًا معاً ومن جهة واحدة . ولكن قد يعترض على هذا من وجهين ،الوجه الاول كأن يقال ان هذا المبدا وان صدق في الاشياء المركبة من مادّة وصورة كما هو التمثيل المذكور في المتن ، فلا نسلّم بصدقه في الجواهر المنفصلة التي تكون فيها الذات هي المسببة للاعراض الخاصّة والقابلة لها معاً ومن جهة واحدة لان تلك الجواهر بسيطة وليس لها اجزاء متخالفة .

والوجه الثاني ان بطلان هذا المبدا يظهر بوجه اخص في العقل والارادة فان العقل انما هو نفسه موجود لفعل التعقل وقابل له وكذلك الارادة لان فعلي التعقل والارادة فعلان لازمان ومستقران في النفس . فنجيب :

١ً من المقرّر ان الاشياء التي توجد هي في نفسها امراً يكون الفعل فيها بلا محالة مغايراً للقوة ، ودليله انها اما ان يكون فيها فعل فقط او قوّة فقط وكلاهما محال . لانــه ان كان فيها الفعل فقط انتفى عنها معنى القبول ضرورة، ان القابل انما هو ما يأخذ عن الصورة التي يقبلها وجوداً ما بالفعل وان كان فيها قوّة فقط انتفى منها معنى الفاعليــة لاقتضاء الفعل وجود الفاعل بالفعل .

الاً ان مغايرة الفعل للقوّة في مثل هذه الاشياء تختلف باختلاف طبائع هذه . فان الاشياء المركبة من مادة وصورة اذا اصدرت في نفسها اعراضها الخصوصية ففي موادّها معنى القبول واماّ معنى الفعل ففي صورها .

واما الجواهر البسيطة المفارقة والنفس فان ما يكون فيها بــه القبول إنما هي الذات وما يتمّ به الفعل فهو الوجود الحاصل للذات، على ان الذات نسبتها الى الوجود نسبة القوّة الى الفعل، وعليه فيكون القابل فيها هي الذات والفاعل الوجود ، غير ان هذا الوجود ليس بالمبدأ الصوري الموجد لتلك الأعراض

مادتها وتسببها بالصورة . وعلى هذا يكون في الله تركيب وقد اثبتنا نقيضه في ف ١٨ .

و٣ً ايضاً لأن كل محلٍ حال فيه عرض انما ينسب الى العرض نسبة القوة الى الفعل لأن العرض انما هو صورة ما تجعل الشيء موجوداً بالفعل بالوجود العرضي . ولكن الله ليس فيه شيء من القوة كما اتضح (في ف ١٦ و ١٧) . فإذاً يستحيل ان يكون في الله عرض من الأعراض .

الخصوصية وانما هو شرط لا غنى للذات عنه في اصدار تلك الأعراض الخصوصية اذ لا يفعل شيء امراً مالم يكن هو بالفعل وبهذا يندفع الاعتراض الاول .

وثانياً نجيب على الاعتراض الثاني بانه ليس بصحيح ان العقل والارادة يفعلان وينفعلان بشيء واحد بل وجه الفعل فيهما غير وجه الانفعال . فان ما يسبب في العقل التعقل بالفعل انما هو العقل من حيث تصوره بالصورة المعقولة، واما من حيث هو قوة فهو قابل لفعل التعقل . واما الارادة فعند البعض ان الذي يسبب فيها ارادة الغاية وما يتعلق بها ليس قوة الارادة البحتة بل المجموع من قوة الارادة والغاية المدركة بالعقل فتكون قوة الارادة آلة جزئية للفعل والموضوع المدرك بالعقل العلة الجزئية الثانية واما القابل لهذا الفعل فهو القوة نفسها . وقال البعض الآخر إن الموجد في الارادة فعل ارادة الغاية انما هو الله الذي يحرك الارادة وأما الارادة فانما هي قوة منفعلة صرفة . ولكن هذا القول لا يستقيم أما أولاً فلأن العقل الارادي فعل لازم مستقرٌ في النفس ولهذا كان لا بدّ من أن يكون فاعله وقابلهُ واحداً بوجهٍ ما . وأما ثانياً فلأنه لا يصح القول إنّ الارادة ارادت ما لم تكن هي قد اصدرت فعلاً مختاراً . وعليه فيكون الجواب الاول أصح . وكل هذا دقيق فاعرفه .

و٤ً ايضاً كل شيء حلَّ فيه شيء بطريق العرض فهو باعتبار طبيعته متغير نوعاً من التغيّر لأن العرض من شأنه أن يُوجد وأن لا يُوجد (١). فإذاً إن كان لله شيء ثابتاً له بطريق العرض لزم أن يكون متغيّراً وقد نقضنا هذا في ما سلف (ف ١٣ و ١٥) .

و٥ً أيضاً كل شيء حلَّ فيه عرض من الأعراض ليس يكون هو كلَّ ما هو له في ذاته، لأن العرض ليس من ذات المحلّ والله هو كل ما هو له في ذاته . فاذاً ليس في الله شيء من الاعراض .

وأثبت الحدَّ الاوسط فاقول : كل ما هو في العلّة فانه اشرف ممّا هو في المعلول(٢) . والله علّة الجميع . فإذاً كلّ ما هو فيه فهو على أسمى نوع من الشرف ، وما هو نفس الشيء فهو موجود له على أكمل نوع من الوجود لان ما هو نفسه فهو واحد بوحدةٍ اكمل من وحدة ما يتّحد بشيء آخر اتحاداً جوهرياً كاتحاد الصورة بالمادّة ، وان هذا ايضاً اي اتحاد الصورة بالمادّة لهو أكمل من اتحاد شيء بآخر اتحاداً عرضياً . فبقي اذاً ان الله انما هو كلُّ ما هو له .

و٦ً ايضاً ليس الجوهر متوقفاً على العرض وان كان العرض يتوقف على الجوهر، وكلُّ ما لا يتعلّق بشيء آخر فانّما قد يُوجد حيناً

(١) هذا البرهان ينفي عن الله العرض العام المفارق لأن هذا فقط قد يكون وقد لا يكون وبخلافه الخاصّة التي يمتنع انفكاكها عن معروضها . وأما نفي العرض الغير المنفكّ اي الخاصّة عن الله فيستدلّ عليه من جملة البراهين الموردة في هذا الفصل .

(٢) هذا القول مطلق الصدق على العلة المقولة بالاشتراك وقد يصدق من أوجه في العلة المقولة بالطواطوء .

دونه (ف١٣) . فإذاً قد يوجد جوهر ما من دون العرض وهذا على ما يظهر يصدق بوجه أخص على الجوهر الذي هو في غاية البساطة كما هو جوهر الله ·

فإذاً جوهر الله ليس فيه عرض من الأعراض البتّة ·

ثم على هذا الرأي اجماع الائمة القاتوليقيّين ولهذا قال اغسطين في ك ٥ عـد ٤ في الثالوث : لاعرض في الله · وبهذه الحقيقة التي اتينا على تبيانه يندفع ضلال بعض المتكلمين من الاشعرية الاسلامية الذين يجعلون في الله بعض معانٍ اي صفات زائدة على ذات الله(١) ·

الفصل الرابع والعشرون

في ان الوجود الالهي لا يمكن تعيينه تخصيصاً بزيادة فصل جوهري(٢)

(خلاصة جز١ م ٣ ف ٥)

ومما قدّمناه يمكن أن نبين ان نفس وجود الله لا يمكن ان يزاد

---

(١) ومذهب هولاء قد أتى ابن رشد على تقبيحه ف ١٢ من كتابه في علم ما وراء الطبيعة(فقرة ٣٩) · وهذا أيضاً ما ذهب اليه ابن سينا كما يستدلّ من كلامه عن بساطة الله ووحدانيته · وانك ترى هذه المسئلة مبسوطة بسطاً كافياً في كتاب تهافت الفلاسفة ٨ و٩ ف لخواجه زاده فراجعها هناك ·

(٢) مراد الماتن أن ينفي عن ذات الله التركيب من الجنس والفصل فقال : ان وجود الله لا يجوز أن يتنزّل منزلة جنس يتخصص بزيادة فصل جوهري عليه، فكأنه قال ان ذات الله لا يجوز ان تتركب من جنس وفصل جوهري لا تركيباً بالقوّة كتركب الجنس المتضمن بالقـوة لفصول يمكن تخصيصه بها · ولا تركباً بالفعل كتركب النوع من الجنس والفصل · وقد

عليه شيء يعينه تعيناً ذاتياً كما يتعين الجنس بالفصول وذلك :

برهن على الاول في هذا الفصل وارجأ البرهان على الثاني الى الفصل الثاني . وقد اورد هذا البرهان ابن سينا ف ٩ وما يليه مقالة ٢ من كتاب النجاة (راجع الحاشية التي علقناها في وجه ٧٨ من ترجمتنا النجاة) . وفي تهافت الفلاسفة مسئلة ٧ للغزالي كلام طويل يستدل منه على راي كلٍّ من الفلاسفة والأشعرية . ولابن رشد في هذا المقام كلام جليل راجعه في مسئلة ٥ من كتاب التهافت . ويمكن تلخيص الفصل بهذه العبارة وهي ليس الوجود الواجب الذي لله يتعين بالفصل الجوهري تعيُّناً بالقوة بمعنى ان الوجود الالهي جنس شامل قابل لان يتخصص بنوع من انواع الجنس بان يرد عليه فصل من الفصول المتضمنة فيه بالقوَّة .

تنبيه يقال ان الجنس يتعيَّن تعيناً ذاتيًا بفصوله لان الفصول تقسمه الانواع المندرجة تحتــه لا لانها اي تلك الفصول داخلة في ذاتيَّة الجنس وماهيته إذ ان فصول الانواع المنطوية تحت جنس من الاجنـاس لا يُطلق عليها مفهوم الجنس اطـلاقاً بالفعل بل بالقوَّة فليست هي داخلة في حدّه . لان الجنس اسم دالّ على طبيعـة غير متعيِّنة فلا يخصص ولا يتحقق له وجود في خارج النفس إلّا بزيادة احـد الفصلين كالحيوان مثـلًا فانه لا يتقرَّر وجـوده الوجـود الجوهري إلّا بان يكون ناطقاً او غير ناطق . فالجنس إذاً إذا اعتبر في ذاته ومن حيث ما يدلّ عليه اسمه دلالة صريحة فهو جزء من مقوّمات النوع كالحيوان مثلًا من حيث دلالته على طبيعة هي جوهر حساس فنقول الانسان حيوان ناطق والفرس حيوان غير ناطق . وامَّا إذا اعتبر من حيث دلالته على تلك الطبيعة دلالة صريحة ولكن مع النظر الى ما يتناوله ضمناً اي ما يشمله شمول احتواء فهو كلّ بالقوة مقول بالقوة على كل من نوعيه لانه قابل لكلٍّ من الفصلين اي النطق ولا النطق . وبعبارة اخرى اسم الحيوان باعتبار مطلق شموله يتضمن كل ما في الانسان وما في البهيمة لان دلالته على الصورة الحيّة الحسّاسة ليست دلالة قصر

١ً لانه من المحال ان يوجد شيء بالفعل ما لم يوجد له جميع ما

ومنع بل دلالة ما يصلح محلًا لكل صورة يمكن وجودها مع الحساسية في موضوعٍ ما . فإذا تقرر ذلك نقول :

١ً ليس الجنس يُقال على النوع كأنه جزء متضمن في النوع. ودليله ان القول في القضية الحملية لا يصدق إلا اذا كان المحمول دالًا على كل ما يدلّ عليه الموضوع . لان حرف الوصل «هو» إنما يدلّ على وجود الهوهو بين الطرفين كقولك الانسان هو حيوان ناطق فحرف الوصل «هو» يدل على ان الانسان والحيوان الناطق متوطئان في المعنى الواحد ومتعاكسان فكل انسان حيوان ناطق وكل حيوان ناطق انسان لدلالتهما على طبيعة واحدة . ومن ثم لو كان الجنس يقال على النوع قول الجزء المتضمن في النوع انتفى الهوهو بين طرفي القضية لان الجزء احقر من كله . فبيّن اذاً انه لا يدل على جملة كلهِ دلالة تواطؤ كما هو مشروط في صدق القضية . وايضاحاً لذلك خذ هذه القضية : الانسان حيوان . فإن أُريد باسم الحيوان ما يدل عليهِ دلالة صريحة اي حي حساس فقط وهو جزء النوع فالقضية بينة الكذب اذ يصح هذا القياس : الانسان حيوان . والفرس حيوان . فإذا الانسان فرس . ولم يعد وجه لتكذيب هذه النتيجة .

ونقول ٢ً ينتج مما تقدم ان الجنس لا يحمل على نوع من انواعه حمل كلٍّ متضمن لاجزائه تضمناً بالفعل بل بالقوّة . ودليله انه قد تبين لك مما قلنا قريباً انه لا يحمل على النوع حمل جزء من النوع فإذاً يجب ان يحمل حمل كلٍّ على الكل ولكنه لا يحمل حمل كلٍّ متضمن بالفعل لجميع اجزاء الموضوع المقول هو عليه والاّ حيثما يكن الحيوان تكن الفصول القاسمة للانواع ضرورة تناوُل النوع الذي هو كلٌّ بالفعل لاجزائهِ الذاتية بالفعل، ولفظ الحيوان انما يُحمل على نوعيه بطريق الاشتقاق فلا يقال الانسان حيوانيَّة بل حيوان . ولكن الحيوان انما هو كلّيٌّ مقولٌ على أنواعٍ مختلفة . فإذاً لو كان هذا الكلّيّ المتضمن بالقوّة للفصول القاسمة له

يتعين به الوجود الجوهري فان الحيوان مثلا لا يمكن ان يوجد بالفعل ما لم يكن ناطقاً او غير ناطق. ولهذا فاصحاب أفلطون أيضاً الذين يضعون الصور (المفارقة) لا يوجبون قيام الوجود بالذات لصور الاجناس التي انما تتعيّن للوجود النوعي بالفصول الذاتيّة بل أوجبوا قيام الوجود بالذات لصور الأنواع وحدها لعدم احتياجها في تعيُّن وجودها الى فصول ذاتية. فاذاً لو كان وجود الله يتعيَّن تعيّناً ذاتياً بزيادة شيء آخر عليه لم يكن

متضمناً لها بالفعل لكانت الانواع المختلفة التي هي تحته متضمنة بالضرورة لتلك الفصول نفسها معاً، والانواع انما تختلف باختلاف الفصول. فينتج إذاً بالضرورة أن الانواع تكون مختلفةً ولا مختلفةً وهذا بين التناقض. فالجنس إذاً لا يُحمل على انواعه الأحمل كلّ متضمن لاجزائه تضمناً بالقوة. فإذاً فصول الانواع ليست داخلة في مفهوم الجنس وانما تزاد عليه قصراً لشمولهِ وحصراً له في وجودٍ نوعيّ متعين، حتى يصح أن يقال على النوع قولاً ذاتياً، أعني انه يكون مع الفصل قاصره ومخصصه مقوّماً لذات النوع، ولكنه يصبح والفصل حينئذٍ شيئاً واحداً لا يتميز عنه إلّا تميزاً اعتبارياً، بعد ان كان باعتبارهِ في نفسه بمعزلٍ عن الفصول متميزاً عن تلك الفصول تميزاً وجودياً وخارج النفس، ولم يكن بينهما اتحاد سوى اتحاد الاحتواء والتضمن، اي تضمنه الفصول بالقوّة. وعليه فإن أُضيف فصل الى طبيعة الجنس منظوراً اليها من هذه الحيثية فتكون تلك الاضافة من قبيل اضافة شيء خارجٍ عن ذات الجنس وماهيته. والى مثل هذه الاضافة اشار الماتن بقوله: ان وجود الله لا يمكن ان يزاد عليه شيء يعينه تعيناً ذاتياً كتعين الجنس بالفصول، يعني ان الوجود فيه تعالى ليس وجوداً مشتركاً او طبيعة غير متعينة تحتاج لوجودها الى فصل يُعينها تعيينا ذاتياً. واعلم اننا استرسلنا الى هذا البحث لانه مفتاح لفهم كثير مما قد اشكل في هذا الفصل وفي ما يليه وفيه فوائد جُلّى فاحفظها.

نفس الوجود الالهي حاصلاً بالفعل إلاّ عند حصول تلك الزيادة عليه ولكن الوجود الالهي هو نفس جوهر الله كما تبيّن (ف ٢٢) . فاذاً يمتنع على جوهر الله أن يُوجد بالفعل من دون زيادة شيء عليه وحينئذٍ فيمكن ان يستدلّ من ذلك على ان الله ليس بواجب الوجود بذاته . (١) وقد اثبتنا ف ١٣ أنه واجب الوجود بذاته .

و٢ً ايضاً إن كل ما يحتاج لإمكان تحقّق وجوده الى شيء زائد عليه فانّما هو بالقوّة بالنظر الى ما يحتاج الله . وجوهر الله ليس بالقوّة من جهة من الجهات كما اتضح . (ف ١٦) بل جوهر الله هو نفس وجوده . فاذاً لا يمكن ان يكون متعيّناً تعيُّناً ما جوهرياً بزيادة شيء آخر عليه .

و٣ً ايضاً كلّ ما يحصل به شيء على وجوده بالفعل ممّا هو داخل فيه فامّا ان يكون هذا الداخل كلّ ذات الشيء او جزء ذاته . فان ما يعيّن الشيء تعيّناً ذاتياً فانّما يجعله موجوداً بالفعل ويكون داخلاً

---

(١) لأن واجب الوجود انّما هو ما كان وجوب الوجود لذاته لا لمعنى آخر . فلو كان وجوب الوجود ثابتاً له لمعنى آخر يتعيّن به تعيّناً ذاتياً ، ولا يتعيّن به مثل هذا التعيُّن مالم يكن ذلك المعنى داخلاً فيه كما يتبيّن من البرهان الثاني، لم يكن بُد من ان يكون ذلك المعنى هو كلّ ذات الشيء او جزءها، فان كان كلّ الذات كانت الذات غير نفس الوجود وهذا منقوض في الله . ثم ايضاً لكان وجوب الوجود ليس لذات واجب الوجود اي انه ليس واجب الوجود بذاته وهذا ايضاً منقوض، وان كان ذلك المعنى المزيد جزء الذات لا كلّها كان الله مركباً . وهذا ايضاً باطل . كما يتضح لك من الدليل الثالث .

في متعيّنه (بفتح الياء) وإلاَّ امتنع تعيُّنه به تعيُّناً جوهرياً . فاذاً لا بُدَّ من ان يكن هو نفس ذات الشيء او جزءها ولكن ما يزاد على الوجود الالهي لا يمكن ان يكون ذات الله كلها إذ قد بيّنا ف ٢٢ ان الوجود الالهي ليس شيئاً آخر غير ذاته . فبقي اذاً أن يكون ذلك المزيد جزء ذات الله . وعليه فيكون الله مركّباً من أجزاء تركّباً ذاتياً ولكنا قد نقضنا هذا في ف ١٨ .

و٤ً ايضاً ان ما يُزاد على شيء لتعيينه تعييناً ذاتياً لا يقوِّم حقيقة الشيء المزيد هو عليه (١) . وانّما يقوِّم وجوده بالفعل

---

(١) وهذا الكلام جارٍ على الزيادة التي تُزاد على الجنس باعتبار عدم تضمّنه بالفعل فصلاً من فصول النوع كما مرَّ بك في الحاشية المتقدمة فانه حينئذٍ اي الجنس حاله حال المادّة الاولى التي هي بالقوّة الى أيّة صورة جاز ان ترد عليها فاذا وردت عليها صورة وجدت بفعل تلك الصورة التي يقارنها الوجود الخارج ولهذا قال بُرفير :

الفصل يُودّي الى الوجود يعني انه يقوّم المحل الذاتي الخاص القابل للوجود ولزيادة ايضاح مشكلات هذا الفصل ننقل لك ما قاله القديس توما فانه في ١ ف مطلب ٤ جزء ١ من خلاصته اللاهوتية وفي ف ٢ من مقالته في الوجود والذات قال ما مفاده : إن الوجود المجرد المتحقق في طبائع الاشياء كما هو الوجود الالهي والوجود المطلق الذي هو كليّ ومشترك في اعتبار الذهن يتفقان من وجه ويختلفان من وجه . أما اتفاقهما فلأن كلا الوجودين لا يقبلان التعين بفصل صوري لان الوجود اسم يدلّ على أكمل فعل ممكن وليس له وجود ثانٍ يحتاج اليه والا لم يكن هو ما ليس بالقوة ولا الوجود المجرَّد . فإذاً يتأبى عن كل زيادة . واما اختلافهما فلأن الوجود الالهي الذي هو في واقع الامر غير حالٍّ في محل، فليس يستحيل تعينه بفصل ذاتي

ليس غير . فقولنا الناطق مثلاً مضافاً الى اسم الحيوان انما يكتسب للحيوان الوجود بالفعل ولكنه لا يقوّم حقيقة الحيوان من حيث هو حيوان ، لان الفصل لا يدخل في حدّ الجنس. فلو أضيف الى الله شيء خارج يتعين هو بهِ تعيناً ذاتياً لوجب ان يكون ذلك المزيد مقوماً للماهية الخاصة أو لطبيعة ما هو. زيد عليه لان ما يزاد على هذا النحو يكتسب للمزيد عليه الوجود بالفعل ، ولكن هذا ، اي الوجود بالفعل انما هو نفس ذات الله كما بيَّناه في ف ٢٢ . . . فبقي إذاً أنه يستحيل ان يزاد على الوجود الالهي شيء يتعين هو به تعيناً ذاتياً على نحو ما يتعين الجنس بالفصل.

الفصل الخامس والعشرون

في ان الله ليس مندرجاً في جنس من الاجناس(١)

ويتحصل بالضرورة من الحقيقة التي اثبتناها قريباً ان الله ليس مندرجاً في جنس ما وذلك :

فقط بل يستحيل ايضاً تعيينه بمحلّ يحله ، إذ يستحيل ان يحل في محل . واما الوجود المطلق العام فبخلافه ، لانه وإن كان لا يمكن تعيينه وتحديده بفصول ذاتية فانه مع ذلك قابل للتعين والتخصص اذ يحل في محال مختلفة يتعين بها ، كأن يكون مثلاً وجود انسان لحلوله في طبيعة الانسان او وجود فرس لحلوله في طبيعة الفرس . فإذاً ليس الوجود الالهي والوجود المطلق العام بمعنى واحد ، لان هذا وإن لم يكن متعيناً بالفعل من حيثية كونه وجوداً فهو بالقوّة متعيّن بالمحل الذي يحله . واماً الوجود الالهي فليس متعيّنا لا بالفعل ولا بالقوّة بل من شأن طبيعته أن ينتفي منها كل تعين .

(١) بعد ان نفي في الفصل السابق عن الله كل تركيب بالقوة

١ً لان كل ماهو منـدرج في جنس ما (١) فله في نفسه شيء به تتعين طبيعة الجنس تحققاً للنوع(٢) . لانه ليس في الجنس شيء لم يكن في نوع من انواعه . ولكن هـذا مستحيل في الله كما بيَّناه في الفصل المتقدم قريباً . فإذاً يستحيل ان يكون الله في جنس ما .

و٢ً ايضـاً لو كان الله منطويـاً تحت جنس لكان اما في جنس العرض واما في جنس الجوهر ولكنه ليس في جنس العرض، لان العرض يستحيـل ان يكون الموجـود الاول والعـلة الاولى

كتركب الجنس المتضمن بالقوة، كل الفصول التي شأنها ان تعينه، انتقل في هـذا الفصل الى نفي التركيب الفعلي عن الله كمـا هو تركب النوع من الجنس والفصل، أعني ان الوجود الالهي ليس يصدق عليه اسم النوع بوجه من الوجوه . وقد اثبت هذه الحقيقة في ٥ ف م ٣ جزء ١ من خلاصته اللاهوتية وههنا يزيدها إيضاحاً بأدلةٍ لا مرد عليها (وهذه المسألة وارد البحث عنها في كتاب التهافت للغزالي وابن رشد مسئلة ٧ و٨) .

(١) يريد بهِ الجنس المتحقق الوجـود أي النوع المندرج تحت الجنس المركب من الجنس والفصل تركباً بالفعل كما تشير اليه ترجمة الفصل، اذ ان مدار الكلام في هذا الفصل على هـذا وهو أن الوجود الالهي ليس نوعاً مندرجاً تحت جنس . وبعبارة اخرى : ليس الوجود الواجب نوعاً بمعنى أن الوجوب فصل له مميز إياه عن الوجود المطلق الذي هو اما واجب او ممكن كما مرَّ بك في حاشية سابقة .

(٢) فان الانسان مثلاً فيه بضرورة طبيعته شيء وهو النطق مزيـد على الجنس تحققاً لوجود جوهره النوعي . والماتن قد اثبت في الفصل السابق انه يستحيل زيادة شيء على الوجود الالهي معـين له تعييناً جوهرياً تقريراً لوجوده الجوهري . ولهذا قال ان هذه القضية التي نحن في صددهـا نتيجة حاصلة ضرورة عن الحقيقة المتقدم بيانها .

ثم لا يمكن ان يكون في جنس الجوهر ايضاً، لان الجوهر الذي هو جنس(١) ليس نفس الوجود والا كان كل جوهر نفس وجوده . وعليه فلا يكون معلولاً عن غيره، اذ ان حقيقة الجنس تبقى سالمة في كل ما هو تحت الجنس، وعلى هذا التقدير لا يكون شيء من الجواهر معلولا عن آخر (٢) وهذا مستحيل كما اتضح مما قيل في ف ١٣ و ١٥ . والله هو نفس الوجود. فاذاً ليس الله مندرجاً تحت جنس .

و٣ً ايضاً لان كل ما كان منطوياً تحت جنس فانه يختلف من حيث الوجود عن كل ما سواه مما هو تحت ذلك الجنس والا لما صح

---

(١) يعني الجوهر الذي هو من المقولات .

(٢) وذلك لان العلة انما تعطي الوجود لا الذات لان العلة ما يلزم عنها وجود شيء لا ذاته . وبرهانه انه لما كانت العلة والمعلول متضايفين كان تعريف الواحد منهما يفيد الآخر وضوحاً، والمعلول بالاجماع هو ما يصير اخراجه من اللاموجود الى الوجود . ولما كان الشيء يستحيل عليه ان يخرج نفسه من اللاوجود الى الوجود احتاج في خروجه الى الوجود الى مخرج غيره وهو ما يسمونه العلة . فالعلة اذاً هي التي تخرجه الى الوجود باعطائه الوجود لا الذات لان الذات ثابتة للشيء من نفسه لا من فعل فاعل غيره والا كانت ذات الشيء قائمة بشيء من خارج وهذا خلف . ولهذا يقال بالاجماع ان الذوات باعتبارها في ذاتها لا في اشخاص محالها هي ازلية غير قابلة للتبدل والتحول . فمثلث الزوايا مثلاً يستحيل حتى على الله نفسه ان يجعله من اربع زوايا مع بقائه مثلث الزوايا . فينتج من ثم ان الذي يكون نفس الوجود يستحيل ان يكون معلولاً لان وجوده من نفسه . واما اذا لم يكن نفس الوجود فهو يكون بالضرورة معلولا باعتبار وجوده لا باعتبار ذاته وان كانت ذاته تنعدم الوجود بانعدام محلها كما ان ذات بطرس تنعدم بموته ولكن ذات الانسانية لن تنعدم ولن تزول .

حمل الجنس على كثيرين ولكن لا بدَّ من ان كل الاشياء التي هي تحت جنس واحد تكون مشتركة في ماهية الجنس لان الجنس مقول على جميعها في سؤال ما هو. فاذاً كل شيء مندرج تحت جنس فوجوده غير ماهية الجنس (١). وهذا مستحيل في حق الله كما ثبت في

---

(١) معاد البرهان انه لما كان كل موجود بالوجود الحاصل له ماهيته ووجوده كان ان انطواءه تحت الجنس اما ان يحصل له من جهة الوجود واما من جهة الماهية وليس يحصل له من جهة الوجود لان انطواءه تحت الجنس يجعله نوعاً من الجنس فلا يُقال على غيره من الانواع الا باعتبار ماهيته، فالانسان لا يقال على الحيوان الا باعتبار ماهية الجنس اي الحيوانية وان قيل على غيره من الناس فانما يقال باعتبار طبيعته الانسانية لا من حيث هو هذا او ذاك. فاذاً كل ما ينطوي تحت جنس فانما ينطوي من حيث ماهيته لا من حيث وجوده ان كان وجوده ممتازاً عن ماهيته ووجود الله نفس ماهيته. فاذاً ليس الله داخلاً تحت جنس.

وافصاحاً لما في قول الماتن: «الانواع التي تحت الجنس يواطي بعضها بعضاً من جهة ماهيّة الجنس ويخالف بعضها بعضاً من جهة الوجود» من الاشكال والغموض؛ نبسط لك حالة هذا المعنى الجنسيّ اي الحيوان فنقول:

لا نكير ان اسم الحيوان يُحمل في جواب ما هو على الانسان والفرس لانك اذا سُئلت عن الانسان ما هو او الفرس ما هو فالجواب المنطقي: انه حيوان. فهذه القضيّة صادقة بالاجماع. فاذاً هذه الماهيّة اي الحيوانية الواقعة في جواب «ما هو» تُحمل على كلٍّ من الانسان والفرس لا حمل جزء من ماهيّة النوع الذي ينطوي تحت الحيوان ولاحمل كل متضمّن جميع أجزائه بالفعل على النوع، بل حمل كل متضمّن جميع اجزائه بالقوّة كما اثبتناه في الحاشية المتقدمة. لان الحيوانيّة تُحمل على الانسان والفرس بطريق الاشتقاق، فلا يقال الانسان حيوانية ولا الفرس حيوانية بل

الفصل السابق . فاذاً ليس الله مندرجاً في جنس .

و٤ً ايضاً إن كلّ ما يندرج في جنس انما ينطوي تحته بسبب ماهيّته لأن الجنس يُحمل في مطلب ما هو . ولكن ماهيّة الله هي نفس وجوده (ف٢٢) . وما من شيء يندرج في جنس من حيث

حيوان . وما يُقال بالاشتقاق وان كان يدل على الجزء فانّما هو دالّ على الكل دلالة تضمن وابهام لان قولك الحيوان معناه شيء حامل للحيوانية . فينتج اذاً ان الانسان والفرس يشتركان في كل هذه الماهية اي الحيوانية لان كلاً منهما يصدق عليه بالسواء انه جوهر متنفس حسّاس . فصدق اذاً قول الماتن ان كل ما هو تحت الجنس يتّفق في ماهيّة الجنس .

ولقائل يقول اذاً ماهيّة الجنس قد تكثّرت لانها كلها في الانسان وكلها في الفرس وتكثّر الشيء المشترك فيه مع بقاء الاشتراك فيه خلف من القول لان الشيء الواحد لا يمكن ان يكون مبدأ للاتفاق والاختلاف معاً ومن جهة واحدة . فاذاً اما ان لا تكون تلك الماهيّة متكثّرة في الانواع فيصدق الاشتراك فيها وحينئذ تتفق الانواع وتتحد والانواع مختلفة وهذا خلف . واما ان تكون متكثّرة في الانواع وتكثّرها يمنع الاشتراك فيها وحينئذ لن يكون ما تحت الجنس متفقاً في ماهيّة الجنس خلافاً لما ذكره الماتن .

فنجيب ان ههنا سراً لاشكال ومعتلج الريب ولكنه تُدرأ كل شبهة اذا فقهت ما نقول : ماهيّة الجنس كالحيوانية في مثلنا هذا لاتتكثّر في الانواع تكثّراً اعتبارياً اي صورياً اي من حيث هي شيء متنفس حساس لان هذا المعنى سالم بتمامه في الانسان والفرس وصادق عليهما بالسواء والا كذبت هذه القضية : الانسان حيوان والفرس حيوان وهذا منقوض بالاجماع . فان الحيوانيّة معنى كلي دالّ على جوهر متنفس حسّاس وهو موجود في الذهن وليس باعتبار ذاته واحداً والا بطل قوله على كثيرين . ولا كثيراً والا استحال ان

الوجود وإلاّ كان اسم الموجود الذي يدلّ على الوجود جنساً. فبقي إذاً أن لا يكون الله مندرجاً في جنس.

يكون مشتركاً فيه بين كثيرين وانما هو كذلك بالقوة وشأنه شأن المادّة القابلة لصور كثيرة او لصورة واحدة. وهو وان كان باعتبار ذاته حاصلاً على الوجود المقوم لماهيته الخاصة التي هي صورة التنفس ثم الحس فهو مع ذلك قابل لصورة اخرى تجعله في نوع من نوعيه وتعطيه الوجود النوعي حتى يكون انساناً او فرساً، لأن صورة التنفس والحس لا توجد له وجوداً يصرفهما عن قبول صورة اخرى.

فينتج من ذلك أولاً أن الانواع التي تحت الجنس تشترك في ماهية الجنس من حيث انّ تلك الماهية واحدة في الاعتبار الذهني اي من حيث الوجود المقوّم لماهيتها الخاصة لا من حيث ان تلك الماهية إذا زيد عليها فصل من الفصول زيادة الفعل على القوة يلحقها التكثر الحقيقي بتكثر الانواع، لان الفصول يتقوّم بها محل اخر للوجود وهو وجود النوع. وبهذا الاعتبار تكون الانواع التي تحت الجنس والمتفقة في ماهية الجنس مختلفاً بعضها عن بعض لاختلاف القابلات لها وهي الانواع، لان كل واحد من فصول النوع قوّم لتلك الماهية وجوداً غير الوجود الذي يقومه لها الفصل الآخر، فان النطق اعطاها الوجود في نوع الانسان، واللانطق الوجود في الفرس وكل واحد من الوجودين مختلف عن الآخر. وما قلناه في جنس الحيوان صادق على كل جنس من الاجناس التي فوقه، فالحس انما هو فصل للجنس الجسمي ويعطيه الوجود الحسي وهذا الوجود الحيوي الذي هو فعل بالنظر الى الجنس الجسمي فهو بالقوّة الى فعل اكمل وهو الوجود المتنفس وكذا هذا الوجود هو بالقوّة الى فعل الحس، وهذا أي الجنس الحيواني بالقوة الى نوعيه. ولكن هذا الوجود النوعي وان كان وجوداً فليس يكون الوجود الاخير وإنما يفتقر الى وجود آخر في خارج النفس وهو حصول وجود النوع في أفراده، وهكذا تتدرج الوجودات تكاملاً الى هذا الوجود الحاصل في الخارج المقول على

وأمّا كون الموجـود يمتنع ان يكون جنساً فقد برهن عليـه الفيلسوف كما يلي (١) : لو كان اسم الموجود جنساً لوجب ان نجد فصلاً ما يقصر شموله على النوع، وليس فصل يشترك في معنى الجنس اشتراكا يجعل الجنس داخلاً في حقيقة الفصل، والا كان الجنس موضوعاً مرّتين في تعريف النوع (٢) . بل لا بُدَّ وان يكون الفصل شيئاً غير ما هو المفهوم بمعنى الجنس . ولكن يمتنع وجـود شيء يكون غـير داخـل في مفهوم حقيقة الموجود ان كان الموجود من مفهوم الاشياء التي يقـال هو عليها . وهكذا يمتنع قصر شمول الموجود بفصل ما . فبقي اذاً ان الموجود ليس جنساً . فيتحصل ضرورة من ذلك ان الله

الافراد المنطوية تحت النوع ، وهذا الوجود المشخص ليس من ورائه وجود آخر . لان الشخص على ما عرفه بُرفير انما هو ما لا يمكن ان يكون جميع خواصه معاً موجودة لغيره او ما لا يمكن ان يقال على كثيرين كانها افراد تحته كبطرس مثلاً وهذا الرجل . فصح اذاً ان الانواع التي تحت الجنس تتفق بماهية الجنس وتختلف بالوجود، وذلك لأن الماهية هي في المخلوقات غير الوجود . وعليه لما كانت ذات الله نفس وجوده استحال ان يكون مندرجاً في جنس . وكل هذا نفيس فاعلمه .

(١) الموجود باعتبار وضعه اللغوي اسم مفعول من وُجد وفي اصطلاح الفلاسفة اسم دال على لازمه وهو الوجود وعلى ملزومه وهو الماهية الحاصلة على الوجود . فالموجود الذي لا يكون جنساً انما هو الدال على الذات لا على الوجود وهـذا هو المنقسم الى المقولات العشر على انه دال اولاً على الذات وثانياً على الوجود . قاله اريسطو وابن رشد والقديس توما حيث قال في شرحه لـ ١٠ من الهيات اريسطو : الموجود المنقسم الى المقولات انما هو الذي يدل على طبائع الاجناس العشرة من حيث وجودها بالفعل او بالقوة .

(٢) اي مرة صريحاً والاخرى ضمناً في الفصل .

ليس داخلا تحت جنس .

ومن هذا ينتج ايضاً ان الله لا يمكن تعريفه ، لتركب التعريف من الجنس والفصول . ويتضح ايضاً أنه لا يمكن ان يُقام على الله برهان إثباتي ما خلا البرهان من المعلول لان مبدأ التبرهن (١) انما هو تعريف نفس الشيء الذي يُقام عليه البرهان .

(اعتراض) ولكنه قد يلوح لاحد أن اسم الجوهر وإن لم يجز باعتبار معناه الحصري ان يصدق على الله ، لان الله ليس معروضاً للاعراض . فالشيء المدلول عليه بهذا الاسم انما هو مع ذلك لائق بالله حتى يكون تعالى مندرجاً في جنس الجوهر . فان الجوهر انّما هو الموجود بذاته ، ومن المقرّر ان هذا القول يليق بالله بدلالة ما ثبت في ف ٢٣ من ان الله ليس بعرض .

فنجيب بناءً على ما تقدّم (ف ٢٣) ان حدّ الجوهر (الذي هو جنس) لا يدخل فيه هذا القول « الموجود بذاتهِ » لأنه (اي الجوهر) من مجرّد وصفه بأنه « موجود » لا يمكنه ان يكون جنساً لانه قد ثبت أن « الموجود » ليس له حقيقة الجنس . ولا كذلك وصفه بأنه « بذاته » يُثبت له حقيقة الجنس ، لان هذا القول « بذاته » لا يدلّ على ما يظهر إلّا على السلب ليس غيرُ لانه انما يقال بان الجوهر هو موجود بذاته لمجرّد أنه ليس في غيرهِ . وهذا سلب محض لا يمكنه أن يقوّم طبيعة الجنس أو حقيقتهُ وإلّا كان الجنس لا يدل على ان الشيء ما هو ، بل على ما ليس هو . فاذاً لا بُدّ من أن حقيقة

---

(١) اي الحد الاوسط في البرهان .

الجوهر تفهم بهذا المعنى وهو أن الجوهر هو شيء ثابت له الوجود لا في محل أو موضوع . واسم « الشيء » موضوع له باعتبار الماهيَّة كما ان اسم « الموجود » مشتق من الوجود . فيجب على هذا النحو أن يكون المراد بحقيقة الجوهر هو أنه شيء له ماهيَّة ثابت لها الوجود لا في شيء آخر . وهذا لا يصدق عليه تعالى لانه لا ماهيَّة له سوى وجوده . فيتحصل اذاً أن الله يندرج في جنس الجوهر بوجه من الوجوه . ومن ثم فلا يكون الله مندرجاً في جنسٍ ما إذ قد تبين انه لا يندرج في جنس العرض (ف ٢٣) .

الفصل السادس والعشرون

في ان الله ليس بالوجود الصوري (١) لجميع الاشياء
(خلاصة جزء ١ م ٣ ف ٨)

وبما تقدَّم يندفع ضلال البعض الذين يقولون بان الله ليس شيئاً آخر سوى الوجود الصوري لكل فردٍ من أفراد الاشياء وذلك

---

(١) الوجود الصوري هو وجود الشيء الذي كان بالقوَّة فقام بالفعل بالصورة كما أن هيولى النار تقوم بالفعل بصورة النار . ولمَّا كانت الصورة إما صورة يقوم بها الوجود الأول للشيء واستكماله الأوليّ أعني وجوده الحاصل في الطبيعة، واما صورة تفترض سبق كمال الشيء الأول ولا يقوم بها إلّا استكمالات الشيء الثواني . والصورة الأولى جوهرية والثانية عرضيَّة لعروضها على شيء كامل الوجود غير مفتقر اليها لقيام وجوده، كقولك ابيض او عالم او طبيب وما شاكل . فكان الوجود الصوري من ثمَّ اما وجوداً صوريًا جوهريًا واما وجودا صوريـاً عرضياً . وعليه كان الوجود كالموجود منقسماً الى جوهري ووجودٍ عرضي كما رايت في شجرة الأجناس

١° لان مثل هذا الوجود الصوري ينقسم الى وجود الجوهر ووجود العرض . والوجود الالهي ليس بوجود الجوهر ولا بوجود العرض كما قد بيّناه ف ٢٥ . فيستحيل اذاً ان يكون الله ذلك الوجود الذي يوجد به كل فردٍ من افراد الاشياء وجوداً صورياً .

في المنطق . ويجب ان تعلم ان الوجود الجوهري لا يقبل زيادة شيء من جنسه اذ الجوهر لا يلحقه نقص وزيادة ، فلا يقال هذا اكثر او اقلّ جوهراً من ذاك ولكنه يقبل زيادة اعراض مكمّلة له بالاستكمال الثاني . فالوجود الجوهري اذاً هو ما به يقال قولاً بالذات اي مطلقاً ان شيئاً موجود في طبائع الأشياء ، والوجود الصوري العرضي هو ما به يقال قولاً بالعرض ان الشيء هو كذا او كذا اي ابيض او اسود .

ولكن قسمة الوجود الى الجوهر والعرض قد تكون على وجهين : الوجه الاول ان تكون القسمة منحصرة في الجوهر والعرض من حيث الجوهر جنس والعرض اجناس وهي قسمة الموجود الى المقولات العشر . والوجه الثاني ان تتناول القسمة الجوهر الجنسي والجوهر الذي لا ينطوي تحت جنس ثم باقي مقولات الاعراض .

ومراد الماتن هنا انما هي القسمة الثانية إذ قد برهن في ما تقدّم ان وجود الله ليس وجود جوهر . واذا فهمت هذا وضحت لك النتيجة الحاصلة عن البرهان الاول وهي : ان الوجود الالهي لِيس يكون الوجود الصوري لجميع الاشياء لانتفاء ان يكون وجودُه وجودَها الجوهري والعرضي لأن وجود الله ليس وجود جوهر ولا وجود عرض كما تبين ف ٢٥ ووجود جميع الاشياء اما وجود جوهري او عرضي ولا ثالث لهما .

وبهذا ايضاً يتضح لك صدق برهان الماتن الثاني وهو انه لو كان الوجود الالهي وجوداً صورياً للجميع لكانت الاشياء جميعها واحدة بالاطلاق وهو المذهب الوخيم المعروف بالحلولية .

و٢ً ثم ان الاشياء لا يتميز بعضها عن بعض من جهة انها لها الوجود لاشتراكها جميعها في الوجود . فاذاً اذا اختلف بعضها عن بعض فلا بُدَّ من ان يكون ذلك إمّا لان الوجود نفسه قد لحقه التنوّع بزيادة فصول عليه حتى تكون الأشياء قد اختلفت، لان لها وجود مختلف بالنوع ، وإمّا لان الاشياء قام اختلافها بهذا وهو أن الوجود نفسه حصل لطبائع مختلفة بالنوع . وأوّل الامرين محال لان الموجود على ما بينا في ف٢٥ يستحيل ان يزاد عليه شيء زيادة فصل على جنس . فبقي إذاً أن الاشياء إنّما يخالف بعضها بعضاً من اجل أن لها طبائع مختلفة، فيحصل لها الوجود على ضروب مختلفة. والوجود الالهي لا يرد على طبيعة اخرى وانما هو كما تبيّن ف٢٢ نفس الطبيعة الالهية .

فإذاً لو كان الوجود الالهي هو الوجود الصوري لكافة الاشياء لكانت تلك الاشياء جميعها واحدة باطلاق المعنى .

و٣ً ايضاً إن المبدأ من شأنه ان يكون متقدّما على ما هو مبدأ له . والوجود في بعض الاشياء له شيء كأنه مبدأ له (١) لان الصورة انّما يطلق عليها انها مبدأ الوجود و كذلك الفاعل الذي يجعل الاشياء موجودة بالفعل . فإذاً إن كان وجود الله هو وجود كل شخص

(١) لفظة «كأنه» يغلب استعمالها في معنى التشبيه او القرب ولكنها ههنا واردة بمعنى التحقيق والنص . ومعنى العبارة ان الوجود في الاشياء التي الوجود فيها غير الذات له مبدأ وعلة وهذه العلة هي الصورة والفاعل (وقد مرّ بك ان الصورة والفاعل يختلفان في العلّية) . فاذاً لو كان الله الذي هو نفس وجوده هو الوجود الصوري لكل شيء من الاشياء لكان له علة ولم يكن واجب الوجود .

من اشخاص الاشياء لزم عنه ان يكون لوجود الله علة وهكذا لم يكن الله واجب الوجود بذاته ولقد نقضنا ذلك في ف ١٥ .

و٤ً ايضاً ان كلّ ما هو عام ومشترك بين الكثيرين ليس يكون شيئاً خارجاً عن الكثيرين إلا في الذهن فقط (١) كما ان

(١) يريد ان العام الذي يشترك فيه الكثيرون إذا اعتبر بهذه الحيثية اي من جهة انه عام ومجرَّد عن المشخصات والمنوعات فليس شيئاً قائماً بذاته في خارج النفس وانما هو موجود ذهني . واما ان لم يعتبر فيه ذلك التجرد فانما هو موجود في الكثيرين . واعلم ان بين قولنا : المشترك بين كثيرين او الكلي ليس موجوداً إلا في الذهن، وبين : ان الكلي ليس شيئاً خارجاً عن الكثيرين الا في الذهن فرقاً كبيراً . فان القول الاول كاذب لان الكلي بمعناه المادي ومن حيث دلالته على شيء مسمى ، فانه موجود وجودي حاصل في طبائع الاشياء ، فإن الحيوان من حيث دلالته على طبيعة مسماة اي الحي الحساس انما هو موجود حقيقة في شخص شخص من آحاد الحيوان، إذ إن الكلي ما من شأنه ان يحمل على كثيرين ، والا لم يكن معقولُ هذا الشيء اي الحيوان هو الشيء ، ويكون قولنا الانسان حيوان كاذباً إذ لا يكون الحيوان محمولاً على الانسان حملاً ذاتياً وهذا بيّن الإستحالة .

وأمّا القول الثاني وهو ان الكلي بمعنى كلية ، واطلاقه على كثيرين ليس شيئاً خارجاً عن الكثيرين الا باعتبار الذهن فقط ، اعني انه من هذه الحيثية انما هو موجود ذهني فقط فصحيح باجماع الفلاسفة المشائيين والتومائيّين . ولما كانت مسئلة الكليات من المسائل الفلسفية الشديدة الاغلاق حتى تباينت فيها مذاهب الافلاطونيين والمشائين ومن تبعهم رأينا أن نلخص لك المذهب الصحيح فيها وهو مذهب ارسطو وقد تقلده ابن رشد (في كتابه في ما وراء الطبيعة مقالة ٢) وابن سينا (في الالهيات فصل في تحقيق المعنى الكلي) وقرّر هذا المذهب القديس توما (في مقالته في الموجود والذات ومواضع

اخرى كثيرة) واننا مع التزامنا الايجاز نشرح لك هذه المسئلة على اوضح وجه تسعه طاقتنا فتغنيك عن مراجعة المطولات التي لا تخلو مع ذلك من الابهام فتقول :

١ً الكليّ نسبة الى كل وهو في اصطلاح الفلاسفة العرب اسم يناسبه عند اصحاب اللغة النكرة والمحلىّ بأل الجنسية وما كان بمعناها كالاسم الشائع العام · ويعرفونه بانه اسم لما من شأنه ان يحمل على كثيرين حملاً ذاتياً صادقاً بكل معناه على كل شخص شخص من اولئك الكثيرين الذين يطلقون عليهم اسم الآحاد أو الجزئيات · وهو على هذا الاعتبار مخالف للكل الذي لا يحمل كله على كل واحد من اجزائه · وهذا الكلي لما كان اسماً مفرداً لمسمى واحد مقول على كثيرين قولاً بالذات كالجوهر والحيوان والانسان مثلاً كان انه لا يقوم معناه الا بأمرين لا بُدّ له منهما ، اولهما وحدة الطبيعة المدلول به عليها ثم شيوعها · واما أن الواحد وهو واحد، والواحد موجود غير منقسم، كيف يكون شائعاً في كثيرين ، لا شيوع احتواء كالبيت مثلاً الذي يسع كثيرين ولا شيوع شمول كالكل الذي يشمل اجزاءه ولا شيوع ملك ولا ولا بل شيوع تواطوء بأن تكون تلك الطبيعة الواحدة هي هي كلها في كل واحد واحد مما تقال عليه قول تواطوء فههنا سرّ الاشكال وموطن الخلاف الشديد بين الافلاطونيين والمشائين · فدرءاً لهذه الشبهة نقدّم بعض مقدّمات تمهيدية تزيح عنك حجب الريب نقلاً عن القديس توما وغيره من الفلاسفة فنقول :

٢ً الكلي بما هو طبيعة يمكن اعتباره في ثلاث حالات : حالة انفراده في ذاته اي من حيث هو طبيعة ، وحينئذٍ ينحصر اعتباره في محمولاته الذاتيّة اعني الامور المقومة لذاته والداخلة في حده فقط كاعتبارنا الحيوان من حيث هو حيّ متنفس والانسان من حيث هو حيوان ناطق · ثم في حالة وجوده في الاعيان ووجوده على نوعين وجود في الاعيان وهي حالته الثانية · ووجود

افلطون وسقراط وسائر الحيوانات الّا باعتبار الذهن الذي انّما يدرك في الذهن وهي حالته الثالثة والاخيرة · فإذا اعتبرناه في حالته الاولى اي من حيث هو طبيعة مع قطع النظر عن وجود هذه الطبيعة في هذا او في ذاك فلا يصدق عليها الا ما يوجد لها من حيث هي انسانية مثلًا حتى لا يصح ان يقال الانسان ابيض او اسود او غير ذلك مما ليس داخلًا في حد الانسانية لان الابيض او الاسود او ما شاكل ذلك لا يحمل على الانسان من حيث هو انسان ، والا كان كل انسان ابيض او اسود وكان ان البياض او السواد لا يوجدان الا للانسان وكلاهما باطل ·

ومن ثم كان انه لا يصدق على الكلي من حيث هو طبيعة أنه واحد او كثير ، اذ ليس ولا واحد منهما داخلًا في مفهومهِ وحدّهِ · الا انه قد يعرض لهذه الطبيعة ان تكون واحدة او كثيرة · وذلك لانه لو كانت الكثرة من مفهومها لامتنع ان تكون واحدة مع انها واحدة في سقراط مثلًا · ولو كانت الواحدة من مفهومها لم يكن لسقراط وافلطون طبيعة واحدة بعينها ، ولامتنع تعدُّدها في الكثيرين عدداً لاصورة · فقولي « واحدة » اريد به الوحدة الصوريّة التي هي عدم انقسام الطبيعة (عند اطلاقها على ما تحتها من الافراد) الى مقوماتها الذاتيّة ولوازمها الخاصّة بحيث لا ينفك ان تكون في كل فردٍ فردٍ حيوانيّة ونطقاً مع مـا يلحقها من اللوازم الخاصّة · والّا لم يصدق ان سقراط انسان وافلطون انسان · بـل كان سقراط جزءًا من الانسان وكذلك افلطون ، والذي له جزء انسان ليس بانسان ولا يحمل عليه الانسان حملًا ذاتيًا من طريق ما هو كما قـال ابن رشد · فاذاً لكي يكون الإنسان كليًا مقولاً على ما تحته قولاً ذاتيًا في جواب ما هو، كما هو حدّ الكلي لا بُدّ من ان يكون كلُّ ما هو مقوّم للانسان موجوداً لكل الذين يقال عليهم الانسان حتى يكون معقول الانسان هو نفس الشيء ، والا كذب كل تصور عقليّ وهذا محال كما ثبت في المنطق · ولكن هذه الطبيعة المعقولة مع وحدتها الصوريّة انّما تكون متعدّدة ومختلفة بتعدد

الافراد واختلافهم ولهذا قيدنا بقولنا « تعددُها عدداً لا صورةً » اذ يصح ان نقول ان سقراط وافلطون انسانان حقيقةً وان كانت انسانيةُ سقراط غير انسانية افلطون لاكتنافها في كل واحد بفصوله المشخصة واعراضه المتخصصة ٠

وما يورد على هذا من ان الانسان المعقول في الذهن هو غير الانسان الموجود في الاعيان، لانه في العقل مجرّد عن الجسميات والماديات، وفي الاعيان مكتنف بها فتفوت المطابقة بينها ، ومن ثم ينتفي صدق حمل ما في الذهن على ما في الاعيان ٠ فهذا (اي القول) لا يستقيم لضرورة ان يكون المحوي على هيئة الحاوي فان صورة البحر مثلا المنطبعة في العين ليست تكون نفس البحر كمًا ومادةً وكيفاً وما شاكل ، وانما هي تابعة لهيئة العين ، وكذا صورة الانسان المرتسمة في العقل لان العقل غير مادي فيجب ان تكون غير مادية ، بل صورة معقولة يُدرك بها الموضوع الخارج ، وهذا لا ينتفي معه كون الموضوع الحاصل في العقل هو الموضوع العيني ، بل جلُّ ما ينتفي معه حالة اكتناف ما في الاعيان بالمشخّصات مع بقاء كون الموضوع المعقول هو هو ، اي حيواناً ناطقاً كما هو في كل شخص شخص من الأعيان ٠ وعليه فان هذه الطبيعة المعقولة ، اي الانسان ، انما تكون من الجهة الواحدة في الاعيان في حالة التشخص متعددة بتعدد الافراد ، اي غير واحدة بالعدد والا كان سقراط نفس افلطون ، وانا ، نفس انت بلا فرق ولا تميز ، وهذا محال لوجوب وجود المتناقضات والمتضادات في شيء واحد ومن جهة واحدة ، إذ يكون الشيء الواحد كائناً وفاسداً واحداً ومتعدداً ، فاضلاً ورذيلا كما قال ابن رشد ، ولا خفي ما في هذا من المحالات القبيحة ٠

هذا من جهة وجودها في الاعيان ٠ واما وجودها في الذهن وهي حالتها الثالثة فانما هو وجود معرًى عن كل المشخصات التي تجعلها متعددة ومختلفة فتصبح لذلك صالحة بالصلاحية البعيدة لان تُحمل بصدق على كل فرد من الافراد حملًا ذاتياً في جواب «ما هو» ٠ وهذه الصلاحية البعيدة

هي ما يطلق عليها اسم الكلية المادية المتفسقية ، لانها قد صارت كمادة مهيأة بالقوة الى الحمل على الكثيرين . وهذا الوجود في الذهن الذي يجعلها كلية بالكلية المادية انما حصل لها بفعل العقل التصوري الساذج الذي ادرك الذهن به ماهية هذه الطبيعة وحدها من دون نسبتها او اضافتها الى الافراد التي شأنها ان تقال عليها سلباً او ايجاباً . وعلى هذا تكون هذه الصورة المأخوذة عن جميع الافراد مطابقة لجميع الافراد المأخوذة هي عنها فصالحة ان تحمل عوداً على الافراد جميعها لان للجميع حقا فيها . فبقي اذاً ان الطبيعة من حيث وجودها في الاعيان يمتنع عليها ان تكون كلية . فكليتها اذاً ثابتة لها من حيث وجودها في الذهن وليست ثابتة لها في الذهن بمجرد فعل الذهن التصوري الساذج لان هذا الفعل انما هو ادراك العقل ماهية منسلخة عن المشخصات مع بقاء ما لها من المطابقة وقطع النظر عنها . والمعنى الكلي المنطقي الذي نحن في صدده لا يقوم بهذا التصور فقط لان الكلي المنطقي ، الذي هو نسبة الطبيعة المجردة واضافتها الى الافراد ، فعل العقل . وهذه النسبة نسبة عقلية ولهذا قال ابن رشد : الذي يجعل الكلي في الاشياء انما هو العقل .

وهنا يجب الانتباه الى مسئلة دقيقة هي مغلاق هذا الباب وهي هذه : ان كان الذي يجعل الكلي في الاشياء هو العقل ولكن لا العقل التصوري الساذج ، فيجب اذاً ان يكون هو العقل الذي يقابل بين الموضوع اي الطبيعة المجردة المدركة و(بين) المحمول اي الجزئية التي تحتها كما يقتضيه معنى الكلي ، ولا يشترط في هذه المقابلة ان تكون المقابلة التي تتم على وجه التركيب اعني التي بها العقل يوجب بالفعل النسبة بين المحمول والموضوع ، لان ايقاع هذه النسبة بالفعل يفترض ضرورة امكان مقولية الطبيعة على افرادها ، وامكان مقوليتها على افرادها يفترض معنى الكلية فيها ، اي نسبتها الى افرادها . فاذاً لكي يصدق ان العقل يجعل الكلي

وافلطون حيوانات متعددة أعني الحيوان العام المشترك فيه ثم الانسان العـام المشترك فيه ثم افلطون نفسه . فإذاً لان لا يكون نفس الوجود العام شيئاً خارجاً عن الاشياء المتحققة الوجود إلّا باعتبار الذهن فقط ذلك بالأولى .

فإذاً لو كان الله هو الوجود العام المشترك فيه لم يكن تعالى شيئاً آخر سوى الشيء الذي هو في الذهن (مم يعني لم يكن الله شيئاً موجوداً بذاته في خارج الذهن ولا ممتازاً عما سواه ولا مفارقاً لغيره من الاشياء الا في التصوُّر والذهن) . ولكنّه قد تبيَّن في ف ١٣ أن الله شيء موجود لا في الذهن فقط بل متحقق الوجود في طبائع الاشياء . فإذاً ليس الله الوجود المشترك فيه بين الكافة .

وه ً ايضاً أن التوكيد (ويعبرون عنه ايضاً بلفظ التكوُّن)

في الاشياء ، يجب ان العقـل عند مقابلته الطبيعة بالافراد ، يدرك انهـا تتعلق بالافراد المأخوذة منها وانهـا مطابقة لها على انها واحدة في جميعها ، وهــذا يكفي لكلية المنطقية . وهذا الفعل ، اي فعل المقابلة على الوجه المذكور ، هو فعل عقلي لكن مع اساس له في الاشياء . ومن ثم صدق قول المـاتن : ان الله ان كان هو الوجود العام الصوري لكل الاشياء ، لم يكن شيئاً آخر غير الشيء الذي هو في الذهن .

واما ما ذهب اليه افلطون من ان الكليات معانٍ قائمة بذاتهـا في خارج النفس فلا نتعرض هنا لرده اكتفاء بالادلة القاطعة التي اوردهـا ارسطو والقـديس توما والعلماء التوماويون حتى ابن الرشد وابن سينا نقضاً لهذا المذهب . واعتذارنا الى القارىء اللبيب عن الاستطالة في هذه المسئلة لانها من المسائل التي اذا لم تعرف حق معرفتها ، اندك صرح علم ما وراء الطبيعة الذي الكلي اخص موضوعه وتزعزعت اركان كل علم حقيقي .

انما هو بحصر المعنى السبيل الى الوجود ، والفساد هو السبيل الى اللاوجود . لان الصورة لا تكون حدَّ التوكيد او طرفه ولا العدم حدَّ الفساد إلا لان الصورة تصنع الوجود والعدم اللاوجود . فلو فرضنا أن الصورة لا تصنع الوجود لن يصحّ ان الذي قبل تلك الصورة يقال فيه انه تولّد . فإذاً ان كان الله هو الوجود الصوري لجميع الاشياء لزم ان يكون تعالى حداً للتوليد وهذا باطل لان الله سرمديّ كما تبيَّن في ف ١٥ (١) .

و٦ً زد على ذلك انه يلزم حينئذٍ عن هذا القول أيضاً ان يكون وجود كل شخص من اشخاص الاشياء وجوداً من الازل (٢) ومن ثمّ يستحيل ان يكون توليد وفساد لانه ان وجد التوليد فلا بدَّ ضرورةً من ان وجوداً سابقاً يكتسب لشيء ما من جديد ، وحينئذٍ فإما ان يكتسب الوجود السابق لشيء سابق وجوده واما

---

(١) اعلم ان كلام الماتن في هذا البرهان مقصور على التوليد المتعارف عند الفلاسفة وهو التحويل من اللاوجود الى الوجود كالذي يحصل في الكثير من المخلوقات . ولا يشمل التوليد الذي هو في اللاهوت والذي انما هو صدور بسيط كما سيرد في مقامه . وعليه فتبقى نتيجة هذا البرهان صحيحة وقاطعة لانه ان كان الله ، كما يزعمون ، وجوده هو الوجود الصوري لجميع الاشياء فيلزم ضرورةً ان يكون طرفاً للتوليد بخروجه من اللاوجود الى الوجود كما هو شان الكثير من المخلوقات التي توجد على هذا النحو . ومن ثم لا يكون الله سرمديًّا . وهذا قد نقضه في ف ١٥ .

(٢) لان وجود الله الذي ينزله الخصوم منزلة الوجود الصوري لجميع الاشياء انما هو وجود سرمدي .

لشيء لم يسبق له وجود البتة، فان قيل الأول، ووجود جميع الاشياء الموجودة واحد كما هو زعم المذهب المذكور، فيلزم ان الشيء الذي يقال انه يتولد اي يتكون لا يكتسب وجوداً جديداً بل ضرباً جديداً من ضروب الوجود، وهذا ليس تكوناً وتولداً بل تحولاً وتغيراً .
وان قيل الثاني اي ان الوجود حصل لشيء لم يبق له وجود بتة لزم ان يكون ذلك الشيء مخرجاً من العدم وهذا ينفي حقيقة الكون والتولُّد . فاذاً المذهب المذكور ينقض الكون والفساد نقضاً باتاً . ولهذا كانت استحالته ظاهرة الوضوح .

هذا والتعليم المقدّس ايضاً يدفع هذا الضلال إذ يعترف ان الله متسامٍ ومتعالٍ كما يقال في اشعيا (عد ١ ف ٦ وفي رس بولس روم عد ٥ ف ٩) يقال ان الله فوق كل شيء . فإذاً لو ان الله هو وجود الكافة لكان شيئاً من الكافة لا فوق الكافة .

ثم ان ضلال هولاء الضالين يندفع بما يندفع به جحود عبدة الاصنام الذي يطلقون على الاخشاب والحجارة الاسم الكريم اسم الله الذي لا يمكن اطلاقه على غيره تعالى كما ورد في عد ٢١ من ١٤ من سفر الحكمة . فإنّه ان كان الله هو وجود الكافّة فلا يكون قولنا « الحجر هو موجود » باصدق من قولنا « الحجر هو الله » .

هذا والذي أثار فورة هذا الضلال وسورته انما هي اربعة امور على ما يظهر : اولها سوء فهم بعض الشهادات ، فاننا نجد في اقوال ديونيسيوس هذا الكلام الوارد في ب ٤ من مراتب السلطة السماوية حيث قال : ان وجود جميع الاشياء هو الالوهية

التي هي فوق كلّ جوهر . فشاؤوا ان يفهموا بذلك ان نفس الوجود الصوري لجميع الاشياء انما هو الله . ولم ينتبهوا ان مفهومهم هذا لا يمكن ان ينطبق على معنى الالفاظ . لانه لو كانت الالوهية هي الوجود الصوري لجميع الاشياء لم تكن فوق جميع الاشياء بل بين جميع الاشياء، بل شيئاً منها . فبقوله ان الالوهية فوق الجميع أبان ان الله باعتبار طبيعته متميز عن الجميع وقائم فوق الجميع . وأمّا قوله : «ان الالوهية هيَ وجود الجميع» فقد أبان به ان الله أوجد في الاشياء بعض الشبه بوجوده الالهي . ثم ان ديونيسيوس نفسه يقول في محل آخر ما ينفي مفهومهم هذا الباطل اذ يقول (ف ٢ في الاسماء الالهية) ليس لله مماسة او مخالطة بالنظر الى ما سواه من الاشياء كما للنقطة بالنظر الى الخط ولصورة الخاتم بالنظر الى الشمع .

والامر الثاني الذي اوقعهم في ورطة هذا الضلال انما هو اختلال في العقل ونقص في البرهان لانه لما كان ما هو عام ومشترك انما يكتسب النوعية او التشخص بزيادة شيء عليه وهموا ان الوجود الالهي، لانه لا يقبل زيادة، ليس وجوداً خاصاً بل وجوداً عاماً ومشتركاً بين الجميع . فلم يدركوا ان العام او الكلي يستحيل ان يتحقق له الوجود بلا زيادة ولكنه يُعتبر في الذهن من دون الزيادة، فان الحيوان مثلا لا يمكنه ان يوجد من دون أحد هذين الفصلين اي الناطق واللاناطق وان كان يُتعقل بدونهما . ثم انه اي الكلي وان تُعقِل من دون الزيادة فانه مع

ذلك لا يوجد بدون قبوله للزيادة . لان اسم الحيوان ان كان لا يمكن ان يُضاف اليه فصل من الفصول، فانه ليس يكون جنساً(١) وكذا تكون حال سائر الاسماء . واما الوجود الالهي فانه يتأبى عن كل زيادة لا باعتبار الذهن فقط بل وفي الوجود الخارجي ايضاً بل ليس يتأبى عن الزيادة فقط بل هو براء ايضاً عن كل قابلية للزيادة . وعليه فمن مجرد كونه تعالى لا يقبل الزيادة ولا يمكنه ان يقبلها يستنتج بالاولى انه ليس وجوداً عاماً بل وجوداً خاصاً لان وجوده انما يتميز عن جميع ما سواه بهذا نفسه وهو انه يستحيل ان يزاد عليه شيء . ولهذا قال الشارح في كتابه في العلل قضية ٩ عند آخرها : ان العلة الاولى تتميز عن سواها وتتشخص بضرب من التشخص بنفس تنزّه جودتها وخيريتها ونقائها .

واما الامر الثالث الذي تمادى بهم الى هذه الغواية انما هو نظرهم الى بساطة الله . لان الله لما كان في غاية البساطة ذهب وهمهم الى ان آخر ما ينتهي اليه تحليل الاشياء التي تحدث فينا انما هو الله على انه في غاية البساطة . اذ يمتنع التسلسل في تركيب الاشياء التي هي فينا . ولقد طاش سهم حدسهم في هذا أيضاً اذ انهم لم يفطنوا ان ما يوجد فينا في غاية البساطة ليس إلا بعض الشيء فضلاً عن انه ليس بالشيء التام(٢) وأما بساطة الله

(١) وعليه فيكون البرهان عائداً عليهم بالنقض لان الكلي كالحيوان مثلا ان كان لا يقبل زيادة فصل فلن يكون جنساً فتنبه .

(٢) ذلك لان الوجود فينا طارىء على الذات .

فانها تنسب اليه نسبتها الى شيء تام كامل قائم بذاته .

والأمر الرابع الذي قد امكن ان يوقعهم في هذا الضلال انما هو وجه التعبير الذي نقول به إنّ الله موجود في جميع الاشياء فلم يفقهوا ان الله ليس يكون وجوده في الاشياء كانه شيء من كل شيء بل وجوده كوجود العلّة التي لا تفارق معلولها البتة وليس كذلك وجود الصورة ولا وجود الربّان في السفينة .

الفصل السابع والعشرون

في أن الله ليس بصورة جسم ما

فإذ قد بينّا أن الله ليس بالوجود الصوري لجميع الأشياء فيمكننا ان نبيّن كذلك أنه ليس بصورة شيء من الاشياء . وذلك :

١ً لانه يستحيل ان يكون الوجود الالهي صورة لماهيّة ليست هي نفس وجوده كما تبيّن ف ٢٢ (١) وما هو نفس الوجود

---

(١) معنى القضيـة ان الوجود الالهي لا يمكن ان يكون فعلاً صورياً لماهية او لهويّة مغايرة لذاته . وهي نتيجة البراهين التي ذكرها في الفصل السابق اي ان الوجود الالهي ليس يكون الوجود الصوري لجميع الاشياء . وزاد تلك البراهين هنا توكيداً بقوله ان الوجود الالهي لما كان انما هو نفس الله استحال ان يكون فعلاً صوريا او صورة لماهية مغايرة له ، والا لزم ان يكون الوجود الالهي اعني الله نفسه مركباً مع غيره وان يكون كل شيء هو الله وهذا بين الاستحالة والقباحة . ومبنى هذه البراهين على مبدأين مقرّرين اولها ان بين القوة والفعل تمايزاً حقيقياً وثانيهما

الالهي إنما ليس شيئاً آخر سوى الله نفسه . فإذاً يستحيل ان يكون وجوده تعالى صورة شيء آخر .

و٢ً ايضاً فإن صورة الجسم ليست نفس وجود الجسم بل مبدأ وجوده والله هو نفس وجوده فإذاً ليس يكون صورة جسم ما .

و٣ً ايضاً من اجتماع الصورة والمادة يتألف مركَّب ما هو كلّ بالقياس الى الصورة والمادة . والاجزاء انما هي بالقوّة بالقياس الى الكلّ (١) وليس في الله شيء بالقوة (ف ١٣) . فإذاً

ان المخلوقات يتمايز فيها الوجود عن الذات تمايزاً حقيقياً ايضاً .

ولا يقال ان ناسوت المسيح يوجد بالوجود الالهي فاذاً الوجود الالهي هو الفعل الصوري للطبيعة الانسانية . لاننا ننكر ان الطبيعة الانسانيّة في المسيح توجد بالوجود الالهي، لانها انما توجد بوجودها الخاصّ بها ، لانها طبيعة كاملة بنوعها ، وانما توجد بالاقنوم الالهي الثاني اذ ليست الطبيعة الالهية هي المتجسدة بل الاقنوم هو المتجسد . وقد علمنا ذلك القديس بولس في رسالته الى اهل فيلبي (عد ٦ ٧ ف ٢ اذ قال الذي (المسيح) اذ هو في صورة الله ... اخذ صورة عبد . وسوف يجيء شرح ذلك في مقامه ان شاء الله .

(١) وان قيل الصورة هي فعل فكيف تكون بالقوة ؟ فنجيب ان الصورة باعتبارها في ذاتها وبالقياس الى المادة التي تصورها هي فعل ولكنها اذا قيست الى الكلّ المركب منها ومن المادة فهي تكون بالقوّة الى الكل ، والكل بمنزلة الصورة بالنظر الى الاجزاء . كما هو بين في النفس بالنظر الى المركب الانساني . والله ليس فيه شيء بالقوة . ثم لو كان الله صورة جسم لم يكن واجب الوجود بذاته لان المركب اذا وجب وجوده فيجب بما هو جزء له لا بما هو هو .

يستحيل ان يكون الله صورة متحدة بشيء .

و٤ً ايضاً ان ما كان له بذاتـه الوجود لهو اشرف مما له الوجود في غيره . وكل صورة لجسم انما وجودها في غيرها . فإذاً لمـَّا كان الله انما هو الموجود المتناهي في الشرف على انه علّة كل وجود كما تبيَّن ف ١٣ استحال عليه ان يكون صورة شيء ما .

ثم ٥ً يمكن اثبات هذه الحقيقة من ازلية الحركة (كما في ف١٣) على النحو الآتي :

لو كان الله صورة لمتحرك ما وهو نفسه المحرّك (بكسر الراء) الاول ، لوجب ان يكون المركب (منه ومن المتحرك) محركاً لذاته . ولكن كل محرّك لنفسه يمكنه ان يتحرك وان لا يتحرك فكلا الامرين اذاً ثابت له في ذاتهِ . والحال كل ما كان كذلك ليس له إدامة الحركة ومواصلتها مستمراً من تلقاء نفسه . فإذاً لا بدَّ من ان يكون فوق هذا الذي يحرّك نفسه محرك آخر اول يؤتي الحركة استمرارها وثباتها ، وعلى هذا لا يكون الله الذي هو المحرك الأول صورة لجسم محرك لذاته .

الا ان هـذا المسلك من البرهان مرجع فائدته الى الذين يقولون بأزليَّة الحركة . بيد انه وان لم نسلم بازلية الحركة فيجوز أن نستخلص نفس هذه النتيجة من اطّراد الحركة السماويّة وعدم اختلالها . لان الذي يحرك ذاته ، كما أنَّ له ان يسكن ويتحرك فكذلك له ان يتحرك باسرع حركة وابطئِها . فإذاً ضرورة تشاكل حركة السماء وعدم اختلالها إنَّما تكون متوقفة على مبدأ آخر

أعلى يكون غير متحرك البتة ولا يكون جزءًا من الجسم الذي يحرك نفسه كأنه صورة له .

و٦ً فإن آيات الكتاب المقدس تقوم شاهدة لهذه الحقيقة فقد قيل في عد ٢ مز ٨ : فقد جعلت جلالك فوق السماوات . وفي عدد ٢٧ و ٨ ف ١١ من سفر ايوب : هو اعلى من السماوات فماذا تفعل .. مداه أطول من الارض واعمق من البحر (الآية) . وهكذا تندك على عروشها ضلالة الخوارج الذين كانوا يزعمون ان الله انما هو نفس السماء أو أنه أيضاً نفس العالم باسره . وبناءً على هذا كانوا يناضلون عن عبادة الاصنام بقولهم : ان جملة العالم هي الله لا من جهة الجسد بل من جهة النفس ، كما ان الانسان يُدعى حكيماً لا بجسده بل بنفسه . وعلى هذا التقدير كانوا يبنون زعمهم ان إداء العبادة الالهية للعالم ولسائر اجزائه هي في مكانة من الصواب . وقد قال الشارح في ك ١١ من الالهيات : وهذا انما كان موضع عثرة لحكماء قوم الصابئيين القائلين بان الله صورة السماء .

الفصل الثامن والعشرون

في كمال الله (١)

(خلاصة م ٤ ف ١)

١

ولئن كانت الاشياء التي توجد وتحيا اكمل من التي توجد

(١) بعد ان بين بساطة الله التي يمكننا بها ان نعرف ان الله ما هو ،

فقط، فالله الذي ليس هو شيئاً آخر سوى نفس وجوده فهو مع

على قدر ما تصل اليه المدارك الانسانية، انتقل الى بيان ان الله أيُّ شيء هو، وانما هو على قول البعض، وهو البحث عن كمالاته تعالى. فبحث اولاً عن كمالات الله في الجملة (في هذا الفصل وما يليه) ثم عقد الفصل ٣٧ على بيان كمالاته بالتفصيل. وتمهيداً لما سيجيء من المباحث نستطرد الى وضع المقدمات الآتية :

١ً ان الكمال في اللغة هو التام فيقال كمل الشيء اذا تم، اي اذا بلغ الحد الذي من شأنه ان ينتهي اليه بحيث لا يحتاج الى خارج ينضم اليه. ويرد ايضاً لمعان اخرى. ولكن المعنى المنقول الى اصطلاح الفلاسفة هو هذا. والكمال على ما علَّم اريسطو إما كمال بالذات واما كمال بالاضافة. والاول اما كمال في الكم واما كمال في الكيف واما كمال في الغاية واما كمال في الجنس، كاليوم مثلا يوصف بانه كامل اذا استتم كل اجزائه، والدائرة هي كاملة الشكل لانها لا تقبل الزياده والنقصان من حيث الشكلية وهلم جرّاً. واما الكمال في الصفة او الكيف او القوَّة فيوصف به ما لا يفوته شيء من قوة تلك الصفة الطبيعية، فيقال ان الموسيقي كامل اذا لم ينقصه شيء من الشروط اللازمة لاحسان الغناء. والكمال بالنظر الى الغاية يحصل للشيء اذا بلغ غايته الحسنة، فالانسان يكون كاملا بهذا الكمال اذا بلغ السعادة.

واخيراً الكمال في الجنس يكون على نوعين كمال في جميع الاجناس وكمال في جنس معين مخصص. فالاول ما كان لا ينقصه شيءٌ من الجودة والخيرية ولا يفضله شيء في جنس من الاجناس جميعها ولا يضاف اليه من الخارج شيء من الاشياء. وهذا هو المقصود في هذا الفصل. والكامل بهذا الكمال انما هو كامل بالكمال المطلق وبالكمال الاضافي معاً. اما بالكمال المطلق فلانه لا ينقصه شيء مما هو له ويمكن ان يكون له،

ولانه يملك بذاته جميع الكمالات على اكمل وجه. واما بالكمال الاضافي

ذلك بوجه الاطلاق الموجود الكامل الذي لا يفوته شرف جنس من

فلانه لا يمكن ان يضاف اليه شيء خارج ولا يفضله شيء غيره . واننا نضرب صفحاً عن الكمال الاضافي خشية التطويل ولانه لا دخل له ههنا.

و٢ً صدّر الماتن برهانه ههنا بلفظ «الشرف» «والفضل» لانهما وصف الكمال والكمال ملازم للوجود . ولهذا مثـل بالحكمة التي وان كانت بذاتها كمالاً فلا يكون الانسان كاملاً بها ما لم يوجد بها حكيماً . وعليه كان التفاوت في الشرف والكمال سببه التفاوت في ضروب الوجود ودرجاته.

و٣ً لكي تفهم كيف ان كمال الشيء او شرفه حاصل عن وجوده وكذا التفاوت في الشرف والكمال سببه التفاوت في ضروب الوجود ودرجاته يجب أن تعلم ان كمال الشيء حاصل له عن صورته ، لان الصورة شأنها التكميل وهذا التكميل لا يتم لها اذا اعتبرت منفصلة عن الشيء بل اذا اتحدت به اتحاداً يعطيه وجودها، كما ان الحكمة لا تكون كمالاً للإنسان الا اذا جعلته ان يكون حكيماً بها، وذلك لانها ليست تكون صورة له الّا اذا اعطته هذا الوجود الحكمي على نحو ما يليق بالصورة ان تعطي الوجود. ولهذا حسن قول الماتن : ان كل شيء شرفه يحصل له بحسب وجوده .

واعلم أيضاً ان الصورة كالحكمة مثلاً او البياضية وما شاكل يعتبر فيها كمالان كمال ذاتي لها وهو الذي يعبَّر عنه بحدها، وكمال تدريجي يتفاوت زيادةً ونقصاناً اما لاختلاف صلاحية القوابل لها، كأن يكون قابل اصلح لقبول درجة منها ارفع او اوضع من غيره ، واما لاعتبارها في ذاتها منفصلة عن كل قابل. فالصورة كالبياض مثلاً باعتبارها الاول فليست تقبل زيادة او نقصانـاً في حد نفسها لأن ذات الشيء انما تقوم بما هو غير منقسم ولا متجزئ . وعليه فلا تكون البياضية منفصلة اكمل منها حاصلة في الوجود الخارج ولا البياضية في موضوع ما اكمل منها في موضوع آخر لان كل أبيض يصدق عليه حد البياضية بلا تفاوت ولا فرق .

واما باعتبارها الثاني اي من حيث هي مجردة ومنفصلة عن كل موضوع

او محل فهي حينئذٍ اكمل من كل بياض في موضوع اذ لا ينقصها في ذاتها شيء من فضيلة البياضية والوجود البياضي لعدم انحصارها في درجة من درجات البياضية . وقد تكون ايضاً في موضوع اشد منها في موضوع آخر لتفاوت المحال في صلاحية قبولها .

ولهذا قال الماتن ونعم القول ان البياض اذا انزلناه مفارقاً فلا يمكن ان يفوته شيء من قوة البياضية . ولكن هذا البياض قد يتفاوت شدّةً او ضعفاً بحسب استعداد المحل الذي يحله .

و٤ً اعلم ايضاً ان ما قلناه في البياضية صادق على الوجـود ايضاً مع فرق ان الوجود اعم من البياض، ولهذا نرى ان الماتن قد اورد مثل البياضية اثباتاً للقضية التي نحن في صددها . فان الوجود اذا اعتبر من جهة هويته وحقيقته الشاملة العامة فانه يتناول بالفعل كل مراتب الوجود وكمالاته بحيث ان تلك المراتب والكمالات تتناسق متلازمة حتى ان الثانية منها لا توجد بدون الاولى ولا الثالثة بدون الثانية والاولى ، وعلى هذا فالوجود يتضمن الحياة والحس والنطق مثلا ، ولا يوجد الحس بدون الحياة ولا النطق بدون الحس والحياة ، وذلك لا بالقوة بل بالفعل، لان كل كمال من هذه الكمالات يصدق عليه انه وجود .

هـذا باعتبار الوجود مجرداً ومفارقاً وكذلك قولنا الحياة فانهـا اذا اعتبرناها في حال تجردها وانفصالها عن كل محل فيتناول مفهومها كل مراتب الحياة ودرجاتها وكمالاتها كالنباتية والحسية والحيوانية الناطقة . وعليه اذا قابلنا بين الوجود المجرد والحياة في حال انفصالها فمن البين ان الوجود اكمل من الحياة لشموله كل ضرب من ضروب الوجود والحياة من ضروبه .

واما اذا اخذنا الوجود بمعنى المشتق اي الموجود والحياة بمعناها الاشتقاقي كقولنا الحي ، فالموجود اقل كمالاً من الحي لان الموجود حينئذ لا يراد به الوجود المطلق العام والمتضمن لكل ضروب الوجود انما هو مقصور المعنى

يكون له بحسب وجوده . (مم اي بحسب الصورة المتحدة به في الوجود والمعطية اياه الوجود) . فلا شرف للانسان ولا فضل له من حكمته ما لم يكن بها حكيماً وكذا هلمّ جرا في ما سوى ذلك من الكمالات .

فاذاً بمقدار ما يكون للاشياء من الوجود بمقدار ذلك يكون لها من الشرف . لان الشيء يقال انه اكثر او اقل شرفاً بحسب ما يكون مقصوراً وجوده على رتبة معينة من الشرف رفيعة او وضيعة . فاذاً ان كان شيء له من الوجود كل قوة الوجود فلن ينقصه شيء من الشرف الذي يصلح لشيء ما . ولكن الشيء الذي هو نفس وجوده فيثبت له الوجود بكل ما في معنى الوجود من القوة . كما

على ضرب من الوجود وهو مجرد الحصول في الخارج وهذه هي آخر درجات الوجود واما الحي فانه يتضمن الوجود وزيادة وهي الحياة . ولهذا قال الماتن في صدر هذا الفصل : ان الاشياء التي توجد وتحيا لهي اكمل من التي توجد فقط ، مريداً بقوله « التي توجد » الوجود بمعناه المحصور اي اي حصول الوجود . فقد اتضح اذاً ان الذي يصدق عليه انه الوجود القائم بذاته غير الحالّ في محل فيكون له بالضرورة كل الوجود بكل ما فيه من الفضيلة الوجودية بحيث لا يفوته شرف او كمال من اي جنس كان . والله كما قال الماتن هو نفس وجوده وليس وجوده حالّاً في ذاته لان ذاته هي نفس وجوده لانه واجب الوجود . فاذاً الله كامل بالكمال المطلق . وهذه هي نتيجة البرهان الاول . ثم استخلص باستنتاج ضروري ان الله لا يفوته شيء من الكمالات ، واثبته بما عقب من القول .

وم نفهم من ثم قوة برهان ابن سينا الذي اثبت كون الله كاملاً من كونه واجب الوجود وراجعه في كتابه النجاة الذي ترجمناه الى اللاتينية .

لو وُجد بياض مفارق قائم لما امكن ان يفوته شيء من قوة البياضية ، فان شيئاً ابيض انما ينقصه شيء من البياضية لنقص في قابل البياض الذي انما يقبله بحسب حاله من القبول وعسى ان لا يقبله بحسب كل ما فيه من قوة البياضية .

فالله اذاً الذي هو نفس وجوده بعينه كما ثبت ف ٢٢ فله الوجود بكل ما لنفس الوجود من القوة . فاذاً يستحيل ان يكون تعالى خلاءً من شرف من الاشراف التي تصلح لشيء من الاشياء . وكما ان كل شرف وكمال انما يكون للشيء بحسبما هو موجود فكذلك كل نقص انما يلحقه من جهة ما ان له ضرباً من اللاوجود . وعليه فكما أن الله له الوجود وكل الوجود(١) فكذلك يتناءى عنه اللاوجود وكل لاوجود تنائياً بعيداً ، فان الشيء انما يتنزه عن اللاوجود بمقدار ما يكون له من الوجود . فينتج من ثم ان الله برآء من كل نقص . فإذاً هو كامل بكل نوع من الكمالات .

وأمّا الاشياء التي توصف بانها موجودة فقط فليست ناقصة لاجل نقص في نفس الوجود المطلق لأنها ليس لها الوجود على حسب كل قوّته الوجوديّة بل انّما هي مشتركة في الوجود اشتراكاً على قدر مخصوص وفي غاية من النقصان .

---

(١) قوله « ان الله له الوجود وكل الوجود » لا يريد به كل الوجود بمعناه الصوري الذي هو في الاشياء . والا كان الله انساناً وفرساً وقد نقض هذا في ما تقدم . وانّما اراد بقوله ذلك ان الله له الوجود وكل الوجود على الوجه الافضل فتنبه .

و٢ً ايضاً ان كل ناقص لا بُـدَّ من ان يصدر عن كامل فإن الزُرعة تصدر عن الحيوان او عن النبات. فاذاً يجب ان يكون الموجود الاول في غاية الكمال. (مم لانه العلة الاولى للجميع) وقد تبيّن (ف ١٣) ان الله الموجود الاول. فاذاً هو في غاية الكمال.

و٣ً ايضاً ان كل ما هو كامل فانما هو كامل من حيث انه بالفعل، والناقص انما هو ناقص من حيث هو بالقوّة مع عـدم الفعل (١).

فإذاً ما ليس بالقوّة من وجه من الوجوه بـل هو فعل محض فهذا يجب ان يكون في آخر غاية من الكمال. والله كذلك كما تبيّن (ف ١٦) فإذاً الله في غاية الكمال.

و٤ً ايضاً ان الشيء انما يفعل بحسبما هو بالفعل فالعمل (٢) إذاً يتبع نوع الفعل (٣) الذي في الفاعل فيستحيل إذاً ان المفعول الذي انما هو يخرج الى الوجود بعمل الفاعل يكون على حالة من الفعل اشرف من فعـل الفاعل (٤). ولكنه يمكن مع ذلك ان الفعل

---

(١) لفظة « مع » ههنا تـدلّ على ضرورة المصاحبة لان النقص لا يلزم القوّة من حيث هي قوة بل من حيث يصحبها عدم الصوة، لانه كما ان الصورة كمال، فعدمها في ما هي واجبة له وهو صالح لها، نقص.

(٢) يريد العمل ما يُعبَّر عنه عندهم بلفظ (Actio).

(٣) «الفعل» هنا هو ما يقابل ما بالقوّة لا العمل او الحدث كما في عبارته الاولى.

(٤) والا كان في المفعول الذي يخرجه الفاعل الى الوجود بعمله شيء ليس في الفاعل وهو وجوده بالفعل في رتبة اشرف وهذا محال.

الذي يكون المفعول به بالفعل انقص من الفعل الذي العلّة الفاعلة هي به بالفعل، لجواز ان يكون الفعل الواقع قد لحقه ضعف من من جهة الشيء الذي يقع هو عليه (١) .

ولكن جنس العلل الفاعلة انما المرجع في جميعه الى علّة واحدة هي الله كما اتضح مما سلف (ف ١٣) وعنه تعالى يصدر جميع الاشياء كما سنوضحه فيما سوف ياتي (ف ١٥ ك ٢ من هذا المؤلف) فإذاً يجب ان كل ما هو بالفعل في شيء شيء من الاشياء يكون في الله على وجه افضل واشرف مما هو في جميع تلك الاشياء ولا ينعكس . فالله إذاً في آخر منتهى الكمال .

وه ايضاً ان كل جنس انما فيه شيء في اقصى ما في ذلك الجنس من الكمال يكون قياساً لكل ما في ذلك الجنس . إذ

(١) أثر الفعل المتعدي يتوقف على امرين: القدرة في الفاعل والقبول في المنفعل . وعليه فاذا لحق المفعول نقصٌ فاما ان يكون لضعف في قدرة الفاعل واما لنقص في استعداد المنفعل : فان كان لضعف في قدرة الفاعل فالأثر الواقع على المفعول يتبع ذلك الضعف مهما كان استعداد المنفعل ، لان الفعل الموقع والاثر الحاصل عنه انما يكونان ضرورة على حسب الصورة التي هي للفاعل والتي هو بالفعل بها اذ لا يفعل فاعل الا بحسب الصورة التي هو بها بالفعل .

واما اذا كان الفاعل على جانب عظيم من القدرة وكان المنفعل ينقصه قبول كل اثر الفعل فيمتنع حينئذ عليه قبول اثر اشد مما هو مستعد لقبوله اية ما كانت عليه حالة قدرة الفاعل من الشدة . ومن اي الامرين تأتى الضعف فليس يكون للمفعول وجود بالفعل اشرف من وجود الفاعل الاصيل بالفعل فافهمه .

إنه انما يستدل على ان شيئاً أشد او انقص كمالاً من انه اكثر او أقل قرباً من مقياس جنسه . وعليه فان الابيض يوصف بانه مقياس لسائر الالوان والرجل الفضيل قياس لسائر الناس (١) . ولكن الشيء الذي هو قياس لكافة الموجودات فلا يمكن ان يكون غير الله الذي هو نفس وجوده . فاذاً لا يفوته شي من الكمالات التي التي يوصف بها بعض الاشيا والا لم يكن هو القياس العام لكل الاشياء

ومن ثم كان أن موسى لما سأل الرب ان يشاهد وجهه الالهي اي مجده أجابه الرب : أنا أريك كل خير (كما ورد في سفر الخروج عد ١٩ ف ٣٣) مُريداً ان يفهمه بذلك أن فيه كل كمال الجودة وملئها . وقال ديونيسيوس (ف ٥ من كتابه في الاسماء الالهية) ان الله موجود وجوداً غير متكيّف بكيف وانما هو قد حاز وسبق فاحرز في نفسه كل الوجود على وجه الاطلاق وبمعزل عن كل تحيُّز وانحصار .

٢

و٦ً هذا ثم يجب ان تعلم ان لفظة الكمال اذا أُخذت بمعناها اللغوي (٢) وباعتبار اصل اشتقاقها فلا تصلح ان تنسب اليه تعالى

(١) الابيض قياس لسائر الالوان باعتبار النور الذي هو الصوري في اللون لا من حيث مادة اللون التي ينتهي اليها البصر وكذلك الفضيل قياس لسائر الناس في جنس الاخلاق .

(٢) لان الكامل عندهم يعبر عنه بلفظة Perfectum من Factum و per الدالة على الاتمام والمبالغة ويطابقها عند العرب لفظة « تام » لان التام ما كمل صنعه . وعليه فلفظة الكامل المقولة على الله تدل على ما

لان ما لم يكن مصنوعاً لا يجوز ان يوصف بانه تام الصنع كامله . ولكن لان كل ما يُصنع انما يُستخرج من القوة الى الفعل ومن اللاوجود الى الوجود فهو متى صُنع فحينئذ يوصف بكل صواب بانه كامل وتام كأنه أنجز صنعه تماماً وبكليته ، وذلك عندما تكون القوة قد أُخرجت بكليتها الى الفعل حتى لم يبقَ فيها شيء من اللاوجود بل تكون قد استكملت ملء الوجود . فاذاً يصح من قبيل التوسع في معنى اللفظ ان يوصف بانه كامل لا الشيء الذي بصيرورته يبلغ الفعل الكامل فقط بل ايضاً الشيء الذي يكون بالفعل الكامل بلا صنع صانع البتة . وبهذا المعنى نقول ان الله كامل على ما ورد في (عد ٤٨ ف ٥ من متى) حيث قال : كونوا كاملين كما ان اباكم السماوي كامل هو (الاية) .

الفصل التاسع والعشرون

في مشابهة الله

(خلاصة م ٤ ف ٣)

١َ ومما تقدم يمكننا ان نعتبر ان الاشياء كيف يمكن ان يكون فيها شبه بالله او لا يمكن .

فان المفعولات التي لا تساوي عللها بل تنقص عنها لا تشترك معها في الاسم والحقيقة ولكنه لا بُدَّ مع ذلك ان يكون بينهما شبه جامع ، لان من طبيعة الفاعل ان يفعل شبيهاً به اذ ان

يصير اليه الشيء وعلى الحالة الحاصلة مع قطع النظر عن كل حالة سابقة ولهذا قال الماتن ان الكمال يقال على الله توسعاً .

كل فاعل انما يفعل من حيث هو بالفعل(١) ولهذا كانت الصورة التي في المفعول انما توجد في علته التي تفوقه ضرباً من الوجود. ولكن بحسب وجهٍ مختلف وحقيقةٍ مختلفة ولهذا السبب تسمى العلّة علّة باشتراك الاسم. فان الشمس تسبّب الحرارة في الاجسام السفليّة عاملة فيها من حيث هي بالفعل.

فلا بُدَّ إذاً من أن الحرارة المتولدة عن الشمس في الاجسام يكون فيها بعض الشبه لقوّة الشمس الفاعليّة التي عنها تتسبَّب في هذه الاجسام الحرارة التي من اجلها توصف الشمس بأنها حادّة وان لم يكن وصفها كذلك باعتبار معنى واحد اي حقيقة واحدة (مم في الشيئين) وهكذا يقال ان للشمس شبهاً ما بجميع تلك الاشياء التي توجد فيها آثارها ولكنها مع ذلك تكون مباينة لجميعها من جهة ان تلك المعلولات لا تملك تلك الحرارة على نحو ما هي في الشمس.

---

(١) يعني من حيث ان له بالفعل ما يوجده في مفعوله والا يمتنع ان يفعل ما هو شبيه به وعليه فكان من الضرورة ان يوجد في المفعول شبه صورة الفاعل واثره مشاركة، ولكن هذه المشاركة في الصورة تتفاوت وتتكثر بتكثر اوجهها . كأن تكون الصورة في الفاعل والمفعول من نوع واحد وفي درجة واحدة كما هي في المتساويات كتشابه الابيضين. او من نوع واحد ولكن لا في درجة واحدة كما بين الابيض والاكثر بياضاً . او من جنس واحد لا من نوع واحد كالحرارة التي تولدها الشمس في الاجسام السفلية وعلى هذا الاخير تكون المشابهة بين العلة كالشمس ومعلولها على حسب نوع من التشكيك .

والله ايضاً كذلك (١) فانه يؤتي الاشياء جميع كمالاتها وبهذا يكون له تعالى شبه بجميعها ومخالفة لها معاً . لهذا نرى ان الكتاب المقدس يذكر تارةً الشبه بين الله والخليقة إذ يقال (عد ٢٦ ف ١ من سفر التكوين) :

فلنصنعنَّ الانسان على صورتنا ومثالنا . وتارةً ينفي الشبه كما ورد في عد ١٨ ف ٤٠ من اشعيا : فبمن تشبِّهون الله واي شبه تعادلونه بهِ . وفي عـد ٢ مز ٨٢ اللّهم من شبيه لك . ويوافق هذا ما قاله ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٩ : هذه الاشياء نفسها مشابهة لله ومباينة له . اما كونها مشابهة فلانها تماثل من لا يمكن مماثلته على وجه الكمال كما هو الحال فيها . واما مباينتها له فمن جهة ان المعلولات تنحط انتقاصاً عن عللها . وباعتبار هذا النحو من الشبه يكون القول بان الخليقة شبيهة بالله اولى من عكسه اذ يُقال ان شيئاً انما هو شبيه بشيء آخر اذا حصل على صفته وصورته . ومن ثم لمَّا كان ما هو في الله انما هو فيه على وجه الكمال وليس يوجد في سائر الاشياء الا على نحو من الاشتراك الناقص كان ان ما يعتبر وجها للشبه انما هو في الله بمعنى الاطلاق

(١) قوله « كذلك » تمثيل لما بين الشمس والاجسام السفلية وبين الله والخلائق من المشابهة واللامشابهة معاً لوحدة جامع المشابهة لان صورة الحرارة التي للشمس وان لم تكن مثل التي للاجسام السفلية نوعاً فهي مثلها جنساً واما الصورة التي في الخلائق والتي يقال من اجلها انها شبيهة بالله فليست مثل الصورة التي في الله بمثلية الجنس ولا بمثلية النوع . وعليه فالشبه بين الله والخلائق يكون بحسب هذا النوع من التشكيك . (راجع خلاصة جزء ١ م ٤ ف ٣)

وليس كذلك في الخليقة. وعلى هذا تكون الخليقة هي الحاصلة على ما هو خاص بالله (١) .

ولهذا يقال بكل صواب ان الخليقة شبيهة بالله . ولكنه لا يجوز القول بان الله حاصل على ما هو للخليقة ولهذا فلا يليق ان يقال ان الله شبيه بالخليقة كما لا نقول ان الانسان سيكون شبيهاً بصورته بل الصحيح ان يقال صورة الانسان تشبهه.

وأيضاً ان لا يكون بالقول بان الله يشبَّه بالخليقة قولاً من قبيل التعبير الحقيقي بالاولى . لان التشبه اسم دال بالوضع على الحركة الى الشبه فلا يصدق الا على الذي يأخذ من غيره ما يكون به شبيهاً له . والخليقة تأخذ من الله ما يجعلها شبيهة به لا العكس . فاذاً ليس الله هو المتشبه بالخليقة بل الصحيح العكس

الفصل الثلاثون

في انه اي الاسماء يجوز قوله على الله .

١ً ومما تقدم يتيسر لنا النظر في ان الاسماء أيها يصح ان يُحمل على الله وأيها لا يصح وايها يقال عليه وحده وايها يقال عليه وعلى سائر الاشياء معاً . لانه لما كان كل كمال في الخليقة انما

---

(١) قول الماتن « الخليقة حاصلة على ما هو خاص بالله » لا يريد به انها حاصلة على نفس الصورة التي هي خاصة بالله والتي هي ذاته وجودته اي خيريته . وانما هي حاصلة على شبه من الجودة مستفاد لها من الله وعليه فلا يكون ذلك الشبه الذي للخليقة صورة لها لانه ليس لها على وجه كماله بل مستفاد لها . .

يجب ان يكون في الله ولكن بوجه آخر افضل واشرف كثيراً كان ان كل الاسماء التي تدل بالاطلاق على كمال لا يشوبه نقص تحمل على الله وعلى سائر الاشياء كالخيرية مثلاً والحكمة والوجود وما شاكلها .

و٢ً وأمّا ما كان من الاسماء يدلّ على مثل تلك الكمالات مع وجه خاصّ بالخليقة فهذا لا يقال على الله الا على سبيل التشبيه والمجاز الذي به يطلق عادة على شيء ما هو لشيء آخر. كما يقال عن رجل إنه صخر لجمود عقله . ومن هذا القبيل كل الاسماء الموضوعة للدلالة على نوع شيء مخلوق كالانسان والحجر . لان كل نوع من الانواع يستلزم الوجه الذي يخصه من الكمال والوجود .

ومثل هذا ايضاً كل الاسماء التي تدل على خاصّات الاشياء المتسببة عن المبادىء الخاصّة بانواعها فانها لا تقال على الله الا على سبيل المجاز .

و٣ً اما ما كان من الاسماء دالّاً على مثل تلك الكمالات على الوجه الافضل الذي يليق بالله فهذه لا تقال الا على الله وحده مثل الخير الأسمى والموجود الأوّل وما شاكل .

و٤ً أمّا قولنا ان بعض هذه الاسماء المذكورة انما يدلّ على كمال بلا نقص فيه فذلك انما هو باعتبار الشيء الذي وُضع الاسم للدلالة عليه . واما باعتبار وجه الدلالة والتعبير فان كل اسم لا يخلو من نقص . لاننا انما نعبر بالاسم عن الاشياء على

حسب ما ندركها بالعقل . وعقلنا الذي يستمدُّ مصدر معرفته من الحواس لا يتجاوز الوجه الذي تكون عليه الاشياء المحسوسة التي الصورة فيها شيء وحامل الصورة شيء آخر لتركُّبها من المادة والصورة . والصورة تُلفى في هذه الاشياء بسيطة ولكنها ناقصة لانها غير قائمة بذاتها .

واما حامل الصورة فانما يوجد قائماً بذاته لكنه غير بسيط بل مقيّد بالعينية . فيحصل عن ذلك ان عقلنا اذا عبَّر عن شيء قائم بذاته فانه يُعبِّر عنه باسم عيني . واذا عبَّر عن شيء بسيط فإنما يُعبر عنه لا بما يدل على ان الشيء ما هو، بل على أنه ما هو بهِ .

وعلى هذا فكل اسم نقوله انما فيه من حيث وجه التعبير نقص لا يليق بالله، وإن كان الشيء المدلول عليه بالاسم تصحّ نسبته الى الله على أفضل ما يمكن من الوجوه كما يتضح لك من اسم الجودة والجيِّد .

فإن اسم الجودة اسم لما ليس قائماً بذاته، وأمّا اسم الجيّد فاسم لما هو مقيّد ومتعيّن . فباعتبار هذه الحيثية لم يكن من الاسماء اسم تليق نسبته الى الله وانما تليق نسبته الى الله تعالى من جهة الشيء الموضوع الاسم للدلالة عليه . ومن ثم ذهب ديونيسيوس (في عد ٥ ف ١ من الأسماء الالهية) الى ان مثل هذه الاسماء يحتمل حملها على الله ونفيها عنه . أمّا حملها فباعتبار حقيقة الاسم وأمّا سلبها فباعتبار وجه التعبير بالاسم .

و٥ً أمّا ما هي عليه هذه الكمالات في الله من غاية السمو

والشرف فيتعذَّر علينا ان نضع للدلالة عليه اسماء غير التي تتضمَّن معنى السلب كقولنا الله سرمديّ (١) وغير متناهٍ او ايضاً معنى إضافته الى ما سواه كقولنا إن الله هو العلّة الأُولى او الخير الأعظم. اذ يستحيل أن نفهم ان الله ما هو ولكننا نعلم ما ليس هو وكيف تكون نسبة الأشياء اليه، كما تقدم ف ١٤.

الفصل الحادي والثلاثون

في ان كمال الله وتعدُّد اسمائهِ لا يناقضان بساطته (٢)

وممّا قدَّمناه يتبيَّن لك ايضاً ان كمال الله وكثرة الاسماء المحمولة عليه لا تنافي بساطته.

---

(١) اعلم ان لفظ « سرمدي » موجب لفظاً ، سالبٌ معنى، لان السرمدي ما لا يلحقه تغيرّ ولا بداية ولا نهاية لدوامه . وكذلك قل في لفظ « الاعمى » فانه موجب لفظاً ، سالب معنى لان العمى عدم البصر في مَن مِن شانه الابصار .

(٢) مدار هذا الفصل على امرين الاول ان تعدُّد الاسماء الدالة على كمالات الله الكثيرة لا يقدح ببساطته تعالى. والثاني، وهو نتيجة الاول، انه من الضرورة ان الاسماء التي تقال على الله تكون كثيرة ومتعددة.

اما الاول فقال فيه ان الكمالات الموجودة في الخلائق انما هي جميعها موجودة في الله على نحو ما توجد المعلولات في علتها المقولة باشتراك الاسم، وانها مع تعددها واختلافها هي فيه واحدة لوحدة القوة التي هي له وهي ذاته . واثبت هذا ببرهان التمثيل فاورد ثلاثة امثلة اولها الاشياء الطبيعية كالشمس التي تفعل في الاجسام السفلية حرارة ويبوسة وغير ذلك من الآثار المتعددة والمختلفة وجميع هذه وان تعددت واختلفت فانما هي مع ذلك واحدة في

١ً فاننا قد تقدمنا فقلنا ان جميع الكمالات الموجودة في سائر الاشياء انما تنسب الى الله على نحو ما ان المعلولات توجد في عللها المقولة باشتراك الاسم (كما ورد ف ١٩) وهذه المعلولات انما توجد في عللها بالقدرة كوجود الحرارة في الشمس ومثل هذه القدرة لو لم تكن على نحو ما من جنس الحرارة لما كانت الشمس التي تفعل بها توجد ما هو شبيه لها .

فإذاً توصف الشمس بانها حارة بسبب هذه القدرة لا لانها تفعل الحرارة فقط بل لان القدرة التي توجد بها الحرارة هي شيء مماثل للحرارة صورةً . الا ان هذه القدرة التي بها تفعل الشمس الحرارة ، بها عينها تفعل في الاجسام السفلية آثاراً كثيرة غيرها كاليبوسة مثلاً . وهكذا الحرارة واليبوسة وهما صفتان مختلفتان في النار تنسبان للشمس بسبب قدرة واحدة فيها . وعلى هذا فكمالات الجميع الموجودة في سائر الاشياء على صور مختلفة يجب نسبتها الى الله بسبب قدرته الواحدة . وهذه القدرة ليست شيئاً آخر سوى ذاته اذ يستحيل ان يكون في الله عرض كما اثبتناه

الشمس لوحدة القوة التي في الشمس .

والمثال الثاني هي القوى الدراكة والعاملة الانسانية . والمثال الثالث السلطة المالكة . ولا حاجة الى تنبيه القارئ ، ان التمثيل صحيح فمنتج نتجاً صحيحاً كما يتضح من مراجعة التمثيل في بابه في المنطق . واعلم ان الحقيقة المبرهن عليها في هذا الفصل قد برهن عليها ابن سينا مقالة ٥ ف ١ قسم ٢ ك ١ من النجاة فراجع ذلك في ترجمتنا اللاتينية وجه ١٢٦ تجد في المتن وحاشيته فوائد جليلة .

(في ف ٢٣) . وعلى هذا فان الله انّما يوصف بانه حكيم لا لمجرّد أنه يُوجد فينا الحكمة فقط بل لاننا من حيث نحن حكماء نماثل ضرباً من المماثلة قدرته التي جعلنا بها حكماء (١) .

ولكنه ليس يقال عليه تعالى انه حجر وإن كان قد خلق الحجارة لان اسم الحجر يُفهم منه ضربٌ معيّنٌ من الوجود يتميّز الله به عن الحجر (كما مرَّ في الفصل المتقدم) (٢) . إلاّ ان الحجر يشابه الله على انه علّة وذلك من حيث الوجود والخيريّة وما

(١) بهذه العبارة تدارك الماتن ما قد يرد من الاعتراض وهو انه ان كانت الشمس توصف بانها حارة والله بانه حكيم مثلاً لان الشمس تُوجد الحرارة والله يُوجد الحكمة فيصح ان يوصف الله بانه حجر لانه العلة الموجدة لكل شيء . فدفعاً لهذا الوهم اضاف قوله . . « بل لاننا من حيث نحن حكماء نتشبه ضرباً من التشبه بقوته التي جعلنا بها حكماء » يعني انه بين الحكمة التي نصير بها حكماء وقوة الله التي يجعلنا بها حكماء ضرباً من المشابهة والمماثلة .

وقال « ضرباً من المشابهة » للاحتراز من ان يتوهم ان تلك المشابهة من قبيل المشابهة التامة التي يشترك فيها المتشابهان في جامع واحد هو جنس حقيقي لهما ، إذ ليس يشترط لهما ذلك بل يكفي ان يشتركا في وجه واحد شامل نوعاً من الشمول حتى يكون بين المعلول وعلته المقولة باشتراك الاسم نوع ما من التشابه . وعلى هذا استدرك الماتن فقال : ان قوة الشمس الموجودة للحرارة انما هي من جنس الحرارة بوجه ما .

(٢) هذا الضرب المعين من الوجود الذي هو للحجر هو انه وجود مادي ومن ثم متضمن نقصاً . ولهذا لا يحمل اسم الحجر على الله وان كان يحمل عليه تعالى ما في الحجر من الكمال كالوجود والخير وما شاكل .

ولا يقال انه ليس شيء في المعلول الا وهو متسبب عن الله لان هذا

شاكل ذلك كما تشابهه سائر الخلائق .

و٢ً لنا مثال على ذلك في القوى الانسانيَّة الدرَّاكة والعاملة فان العقل يدرك بقوَّة واحدة جميع ما يدركه الجزء الحسَّاس بقوى مختلفة بل يدرك اكثر من ذلك . بل ان العقل كلَّما تسامى ذكاء أدرك بشيء واحد اموراً كثيرة لا يضطلع العقل السافل على ادراكها بوسائط كثيرة .

وهذه ايضاً السلطة المالكة فانها يتناول نطاقُ سيطرتها جميع ما ينوط بالسلطات المختلفة التي هي تحتها . فكذلك شأن الله تعالى ايضاً فانه يستوعب بوجوده الواحد البسيط كلَّ ضرب من ضروب الكمال الذي تحصل عليه الاشياء الأخرى بوسائط مختلفة . بل جميع تلك الكمالات هي فيه تعالى على اسمى درجة .

و٣ً من هذا تظهر جلياً ضرورة وضع اسماء كثيرة لله . وذلك لاننا لمَّا كان يتعذَّر علينا ان نعرفه معرفة طبيعية بطريق آخر غير طريق الانتقال اليه من معلولاته ، وجب ان الاسماء التي ندلُّ بها على كماله تكون بالضرورة مختلفة ، كما ان الكمالات التي توجد في الاشياء هي مختلفة . واماَّ لو كان في وسعنا ان نتعقَّل نفس ذاته كما هي عليه وان نضع لها الاسم الخاصَّ بها لكنا نعبر عنها باسم واحد لا غير . كما وقع الوعد به للذين سيشاهدونه

القول غير صادق باطلاقه لان ما في المعلول من النقص ليس متسبباً عن الله بل عن الخلائق من حيث هي مخرجة من اللاوجود . لان النقص عدم ، ويجوز ان يكون في المخلوق المتناهي عدم .

بذاته اذ قيل (عد ٩ ف ١٤ من زكريا) «وفي ذلك اليوم يكون ربٌ واحد واسمه واحد» .

الفصل الثاني والثلاثون

في انه ما من شيء يحمل على الله وعلى باقي الاشياء الاخرى حملًا بالتواطوء (١)

(خلاصة جزء ١ م ١٣ ف ٥)

يتبيَّن ممَّا تقدَّم أنه لا يجوز حمل شيء من الاشياء على الله وعلى الاغيار حملًا بالتواطوء وذلك .

---

(١) بعد ان حدثنا الماتنُ عن الاسماء الحسنى بوجه الاطلاق انتقل الى البحث عنها من وجه الاضافة ، اي باعتبار نسبتها الى ما وُضعت له (في هذا الفصل) ثم من وجه نسبة بعضها الى بعض (ف ٣٥) وقد ذكر في هذا الفصل حمل المواطأة . وعليه فيجدر بنا ان نلخص لك ما ورد في كتب المنطق عن حمل المواطأة تنمية لفائدتك ، شارحين اولا المضاف ثم المضاف اليه ثم كليهما فنقول :

١ً حمل شيء على شيء او قوله عليه او اسناده اليه بمعنى عند المنطقيين وعرفوه بانه اسناد شيء الى شيء ايجاباً او سلباً كقولك : بطرس انسان او عاقل وليس بطرس بحجر ، فالعنصر الصوري في الحمل هو نفس الاسناد الذي هو فعل العقل المركب والمقسم . ومبناه في الحمل الايجابي هو التوافق بين المحكوم به والمحكوم عليه ، واما في الحمل السلبي ، فالتباين بينهما . ولكن لا بُد من ان يكون كل من التوافق او التباين حاصلًا لا من جهة الشيء المدلول عليه باللفظ فقط بل ايضاً من جهة وجه الدلالة والتعبير . اعني ان يكون العقل قد ادرك في الشيء ما تصح نسبته الى شيء آخر واتحاده به ، او ما هو مباين لذلك الشيء الآخر بحيث لا يصح اسناده اليه ، وان يعبر باللفظ الموافق لما ادرك لان العقل من شأنه ان يجرد فيدرك من

١ً لان المفعول الذي لا يقبل صورة شبيهة من حيث نوعها

المتحدات ما هو منفصل ومن المنفصلات ما هو متحد ويعبر عمّا ادرك .

وهذا الفعل التركيبي والتقسيمي في العقل الانساني دليل صادع بنقص فيه اذ لا يمكنه ان يدرك دفعة واحدة وبفعل واحد الشيء بجملته بل يحتاج في ذلك الى افعال متعددة .

و٢ً اما المواطأة فاما ان تكون وصفاً للفظ وهو الاصل فيها ، واما ان تكون وصفاً للاشياء وهذا بطريق التبع . فان الالفاظ لما كانت انما هي العبارة الوضعية عن تصورات العقل المجردة ، كانت تحتمل العموم . والمواطأة والاشتراك والتشكيك من مقتضيات العموم كما سترى . واما الاشياء اذا اعتبرت في حد ذاتها وفي الخارج عن الذهن، فهي اعيان متشخصة وليست متواطئة ولا مشتركة ولا مشككة،وانما حصل لها واحد من ذلك لان الناس اصطلحوا ان يضعوا للدلالة عليها اسماً واحداً اي لفظاً عاماً . فالمواطأة في اللفظ (Univocum - univocans) عندهم هي كون اللفظ الواحد المفرد موضوعاً لامر عام مشترك بين الكثيرين على السوية . فقولهم على السوية ، اخرج اللفظ المشترك والمشكك كما سوف يتضح لك .

واما المتواطئات من الاشياء univocata و Univoca فقد عرفها ارسطو بقوله : الاشياء التي تسمى متواطئة هي التي اسمها واحد عام وحقيقة الجوهر الموضوع لها الاسم واحدة من كل وجه . قال «تسمى» دفعاً لتوهم انها هي كذلك في ذاتها .

وقوله «اسم» اراد به لا الاسم فقط بل كل جزء من اجزاء الكلام كالفعل ومشتقاته مما يمكن ان يوجد فيه التواطؤ اي العموم المشترك فيه . وقال «حقيقة الجوهر» مريداً بلفظة الحقيقة صورة الموضوع في العقل وهي طبيعة الشيء وماهيته وهذا معنى قوله « الجوهر » . وقد احترز بذلك عن وجود الشيء الحاصل في الخارج . قال القديس توما : « لما كان الاعتبار في كل شيء منصرفاً الى امرين . طبيعته او ماهيته ثم وجوده ، وجب

بالصورة (الذهنيّة) التي بها يفعل الفاعل فلا يجوز ان يطلق عليه

ان معنى العموم في الاشياء المتواطئة يكون من جهة حقيقة الطبيعة لا من جهة الوجود ، لان الوجود الواحد لا يكون الا لشيء واحد . فان الانسانية مثلاً اي ذات الانسان هي المعنى العام المشترك بين بطرس وبولس . واما الوجود الذي تتعين به الانسانية انما هو في بطرس غيره في بولس .

ثم قال (حقيقة الجوهر الموضوع لها الاسم واحدة بعينها) مريداً بقوله « واحدة » ان المعنى القريب المفهوم من الاسم المتواطىء هو واحد وعينه في جميع الافراد ، بحيث ان جميع الافراد تشترك فيه على السوية كالحيوان المقول على الانسان والفرس . فانك اذا سُئلت : ما معنى الحيوان في قولك الانسان حيوان او الفرس حيوان ؟ فتجيب على السؤالين : هو جوهر متنفس حساس .

وقال « الموضوع لها الاسم » للاشارة الى ان التواطؤ ليس في طبيعة الاشياء بل في اصطلاح الناس على وضع اسم عام لها ، بناء على ما رأى العقل بينها من جامع الشبه كما قدمنا .

و٣ً فاذا تقرر ذلك فقد اتضح لك ان حمل المواطأة على ما قاله ارسطو هو كون كثيرين يشتركون في حقيقة واحدة بعينها . واعلم ان هذه الحقيقة الواحدة التي يشترك فيها الكثيرون على السوية، واعني بها المعنى المتواطىء ، فاما ان تكون جنساً او نوعاً او فصلاً او خاصة او عرضاً . لان كل ما يقع فيه التواطؤ لما كان بالضرورة عاماً كان مرجعه الى هذه الخمسة ليس غير .

و٤ً لما كنا لا ندرك ما هو الله الا استنتاجاً من معلولاته وجب ان تكون الاسماء او الكمالات التي ننسبها الى الله هي نفس الاسماء او الكمالات التي تصيدناها من الخلائق . وعليه فهل مثل هذه الاسماء تصح نسبتها الى الله بالتواطؤ او بالاشتراك او بالتشكيك ، فمسئلة يتوقف حلها على معرفة أن الله هل هو بالنظر الى خلائقه علة متواطئة او مشتركة اومشككة . ثم

الاسم المستمدّ من تلك الصورة إطلاقاً بالتواطوء. إذ لفظة الحارّ مثلًا لا تُحمل بالتواطوء على النار المتولّدة عن الشمس وعلى الشمس. والاشياء التي الله علّتها فصورها ابعد من ان تبلغ نوع القوّة الالهية، إذ ان هذه الاشياء انما تاخذ على سبيل التقسيم والتخصيص ما هو في الله على وجه البساطة والتعميم (كما ورد في ف ٢٨و٢٩) فبيّنٌ اذاً انه ليس شيء يُحمل على الله وعلى سائر الاغيار حملًا بالتواطوء.

و٢ً ايضاً ان المفعول، وان حصل على نوع علّته، فلا يستوجب حمل الاسم عليه حملًا بالتواطوء الا اذا اكتسب ذلك النوع نفسه او تلك الصورة بحسب نفس هيئة الوجود (التي هي عليها في العلّة). فان اسم البيت مثلًا لا يُحمل بالتواطوء على البيت الذي في صناعة البنّاء وعلى الذي في المادّة اي في الخارج، وذلك لان صورة البيت لها في كلا المحلّين هيئة وجود مختلفة.

وسائر الاشياء وان اكتسبت صورة تامّة الشبه بالله (١)

هل يوجد جنس من الاجناس الخمسة العامة شامل لله وخلائقه شمولاً متساويا. اما ان الله هل هو علة المخلوقات بمعنى التواطوء فقد اجاب الماتن عليه بالنفي واثبته في البرهان الاول والثاني حيث اشترط لصحة هذا الحمل بالتواطوء ان تكون الصورة الحالة في المعلول والمدلول عليها بالاسم هي بحسب النوع وهيئة الوجود شبيهة بالصورة التي فعلت فيها العلة. واما انه هل يوجد او يتصور جنس او معنى عام يشترك فيه الله والخلائق على السواء. فقد نقضه بالبرهان الثالث من هذا الفصل.

(١) وهذا افتراض محال.

فانها مع ذلك لا تكون حاصلة عليها بحسب هيئة وجود واحدة ، اذ ليس شيء في الله الّا وهو نفس الوجود الالهي ، كما تبيّن (ف ٢٣) وهذا ليس يكون في غيره من الاشياء .

فإذاً يستحيل ان يكون شيء مقولاً على الله والاغيار بالتواطوء .

و٣ً ايضاً ان كل ما يقال بالتواطوء على كثيرين فانما هو امّا جنس او نوع او فصل او عرض او خاصّة . وليس شيء يُحمل على الله حمل الجنس ولا حمل الفصل ، كما تبيّن في (ف٢٤و٢٥) ، ولا حمل الحدّ ولا أيضاً حمل النوع المتقوّم من الجنس والفصل . ولا يمكن ان يعرض لله عرض كما تبيّن (ف ٢٣) .

وعليه فليس يُحمل شيء على الله حمل العرض ولا حمل الخاصّة لان الخاصّة من جنس الأعراض .

فبقي اذاً انه لا يُحمل شيء على الله والاغيار بتواطوء الاسم .

و٤ً ايضاً ما يُحمل على كثيرين بالتواطوء (١) فهو اكثر بساطة من كل واحد من الامرين ، ولو في اعتبار العقل على القليل (٢) . وليس يمكن ان يكون شيء أبسط من الله لا حقيقة

---

(١) قال بالتواطوء ليخرج ما يقال بالاشتراك ، او التشكيك ، لان هذا الاخير قد لا يكون ابسط من الافراد المقول هو عليها لدلالته لا على طبيعة واحدة في الافراد بل على عدة طبائع كما سوف ترى .

(٢) المقول بالتواطوء يكون ابسط من الافراد كما يتضح لك من

ولا اعتباراً فإذاً ليس شيء يقال بالتواطوء على الله والأغيار .

وه ايضاً ان كل ما يُحمل على كثيرين حمل المواطأة انما يصدق على كل واحد على سبيل المشاركة . اذ يقال ان النوع يشترك في الجنس والشخص في النوع (١) . وليس شيء يقال على الله بالمشاركة لان كل مشاركٍ فيه يتعيَّن بحسب المشارِكِ

قولنا : الانسان حيوان مثلاً ، فان الحيوان المقول على افراد الانسان بالتواطوء انما هو في الافراد لا متشخصاً ومنفرداً ، بل مع زيادة فصل عليه اي الناطق ، وكذا في قولنا : بطرس انسان ، فان لفظ الانسان المحمول على بطرس بالتواطوء انما هو في بطرس مع زيادة الاعراض المشخصة . ولفظ الحيوان ابسط من الحيوان الناطق وكذا لفظ الانسان ابسط من الانسان المكتنف بالمشخصات في بطرس .

(١) مثلاً اذا قلنا : الانسان حيوان او الانسان مائت، فالانسان يُحمل عليه الحيوانية حملاً مواطئاً ليصدقها على كل انسان باعتبار حقيقتها الواحدة كما تقدم، ولكنها تصدق على كل انسان من قبيل المشاركة اي من جهة ان الانسان حيوان لمشاركته سائر الحيوانات في الحيوانية . وعليه فيكون النوع اي الانسان قد شاركه في الجنس . وكذا لو قلنا بطرس انسان ، فشخص بطرس شارك في نوع الانسانية ، الّا أن الحيوانية والانسانية المشارك فيها تتعيّنان في الانسان وفي بطرس تعيّناً بحسب الانسان وبطرس، اعني ليس الانسان كل الحيوانية ولا بطرس كل الانسانية؛ وهذا معنى قول الماتن « حصولا جزئياً » لا بمعنى ان الانسان حصل على جزء من الحيوانية، او بطرس على جزء من الانسانية ، بل لان الانسان لم يشارك في الحيوانية بكل ما فيها من الكمال ، ولا بطرس يشارك في الانسانية بكل كمال الانسانية باعتبار وجودها ، وان كان لا ينقصه شيء من ذاتيات مفهوم الانسانية .

وهكذا يكون الحصول عليه حصولاً جزئياً لا حصولاً على قدر كل الكمال .

فوجب اذاً ان لا يكون شيء مقولاً على الله وعلى سائر الاشياء قولاً بالتواطوء .

و٦ً ايضاً ان ما يقال على بعض الاشياء قولاً بالتقدُّم والتأخُّر فمن المحقق انه لا يقال بالتواطوء . (١) لان المتقدّم يدخل في حدّ المتأخر كما يدخل في حد العرض الجوهر من حيث هو موجود . فإذاً لو كان اسم الموجود يقال بالتواطوء على الجوهر والعرض لوجب ان يوضع الجوهر ايضاً في حدّ الموجود من جهة ان الموجود يقال على الجوهر (٢) وهذا بيّن الاستحالة . وليس شيء يقال على الله وعلى غيره من الاشياء قولاً سويّاً في المرتبة بل قولاً

(١) وذلك لان كل ما يقال بالتقدم والتأخر انما يقال بالتقدم على ما هو كذلك بالذات ، من قبل ان يقال على ما هو كذلك بالمشاركة ، كالنار مثلا فانه يقال على الجسم الذي هو نار بالذات من قبل ان يقال على الجسم المحترق بالنار لمشاركته في حرارة النار . ونريد بقولنا « على ما هو كذلك بالذات » أن مفهوم الاسم ، كالنار المقول ، هو نفس ذات الشيء المقول عليه ذلك الاسم ، لا شيء آخر غير الذات ، مضافٌ اليها إضافةً تسوّغ ان يكون القول قولاً بالذات كقول الماتن : سقراط انسان . فإن الانسان مقول على سقراط قولاً ذاتياً ، لكن ليس ذلك لأن الانسانية التي هي الذات المدلول عليها باسم الانسان هي نفس سقراط ، وانما هي مقولة على سقراط لمشاركته غيره فيها اي لحصوله عليها . وبخلاف ذلك ما يقال على الله لأن كل ما يقال عليه فانما هو نفس ذاته كما مثّل الماتن .

(٢) وذلك لان ما يقال قولاً بالتواطوء يصحّ فيه التعاكس .

بالتقدّم والتأخّر اذ ان كل ما يقال عليه تعالى فانّما يقال عليه قولاً بالذات، فانه يقال له «موجود» كأنه نفس الذات «وجيّد» كأنه نفس الجودة. وأما ما يحمل على غيره فانه يُحمل من قبيل المشاركة، كما يقال سقراط انسان، لا لانه نفس الانسانية بل لانه حاصل على الانسانية.

فاذاً من المحال ان يقال شيء على الله والاغيار قولاً متواطئاً

الفصل الثالث والثلاثون

في انه ليس كل الاسماء مطلقاً تقال على الله والمخلوقات قولاً بالاشتراك المحض (١)

(خلاصة جزء ١ م ١٣ ف ٤)

ويتضح مما تقدم ان ليس كل ما يُحمل على الله وعلى ما

(١) الاشتراك المحض هو الاشتراك في الاسم فقط كما سيوضحه لك.

إن مدار الكلام في هذا الفصل وما تقدَّمه على وضع الالفاظ للمعاني واستعماله في الدلالة عليها. وهذه مسئلة كثيرة الاشكال خصوصاً في ما يتعلق منها بما يعرف عند الفلاسفة بالاشتراك والتشكيك، على ما حدَّث الكردينال كايتان حيث قال: إن معرفة مسئلة الاشتراك والتشكيك هي من المهمّ بحيث يمتنع على أيٍّ من كان تعلّم الالهيات بدونها بل إن جهالتها تورّط في كثير من الأضاليل في سائر العلوم (اه). فبناء عليه يجدر بنا أن نلخص لك ما يقوله الفلاسفة في هذا الباب فنذكر ما يناسب المقام نقول:

١ً ان اللفظ، باعتبار وضعه للمعنى، فاما ان يوضع لواحد بعينه واما ان يوضع للكثير. فالاول هو الخاص كبطرس، وهذا الرجل وما شاكل من المعرّفات. والثاني اما ان يوضع للكثير وضعاً واحداً، او وضعاً متعدداً.

سواه يُحمل بالاشتراك المحض، كالاسماء التي تقع مشتركة بطريق الاتفاق. وذلك :

فالاول، وهو الذي يضعه الواضع مرة واحدة للدلالة على كثيرين، فاما ان يكون مطلقاً على مجموع وحدان الكثير من حيث هو مجموع ، كالرهط والشعب مثلاً، ويسمى حينئذ اسم الجمع او اسما جمعياً، وهذا وان لم يكن باعتبار افراد المجموع او اجزائه عاماً او كلياً ، اذ لا يقال على كل جزء من اجزاء المجموع، فهو مع ذلك قد يكون عاماً اذا نُزّل المجموع منزلة فرد كأن يعتبر لفظ الشعب مثلاً اسماً لفرد من افراد الشعب .

واما ان يكون وضع اللفظ للكثير وضعاً لكل واحد من وحدان الكثير، او لامرٍ يشترك فيه وحدان الكثير. وحينئذ فاما ان يكون مفهوم اللفظ مشتركاً فيه بين جميع وحدان الكثير اشتراكاً بالسوية ، بحيث يصدق على كل واحد من وحدان الكثير المشتركة فيه بلا فرقٍ بل على السواء كصدق الجنس على انواعه والنوع على أفراده، فهذا هو المعروف عندهم باللفظ المطابق او المتواطىء. وقد فرغنا من شرحه في الحاشية التي علقناها على ف ٣٢؛ واما ان يكون وضع ذلك اللفظ لكثيرٍ تختلف افراده في الطبيعة ولكن يوجد بينها نسبة او جامع شبهٍ يصدق من اجله اللفظ عليها . وهذا يسمونه اللفظ المقول بالتشكيك (Analogus) كما سوف ترى .

واما اللفظ الموضوع وضعاً متعدّداً، كما يقولون، فهو اما وضع بالاتفاق واما وضع بالاصطلاح والعرف. فالوضع بالاتفاق هو كاسم العين مثلاً فانه وضع تارةً للباصرة وتارةً للذهب وتارةً لعين الميزان. وهذا ما يسمّونه المشترك بالاشتراك المحض، وقد عرّفه ارسطو قال: المشتركات بالاشتراك المحض هي التي اسمها وحده عامٌ ومشترك فيه واما حقيقة الجوهر الموضوع لها الاسم فهي مختلفة كل الاختلاف .

والمراد بقوله « حقيقة الجوهر » ما شرحناه لك في حاشية سابقة . اي

١ً لان الاسماء المشتركة بطريق الاتفاق لا يعتبر فيهـا نسبةُ الواحد منها او قياسه الى الآخر ، وانما حدث بالاتفاق ان الاسم الواحد بعينه قد نُسب لاشياء مختلفة . فان الاسم الواحد الموضوع لواحد منها لا يدل على ان له نسبة الى الشيء الآخر .

وليست كذلـك حال الاسماء المقولة على الله والخلائق ، اذ ان مثل هذه الاسماء انما يُعتبر في عموم دلالتها ما بين العلّة والمعلول من النسبة ، كما تقدم بيانه (ف ٢٩ و ٣٢) .

فاذاً ليس شيء يُحمل على الله وعلى الخلائق حمل اشتراك محض .

و ٢ً أيضاً حيثما يكن الاشتراك المحض فلا تُعتبر ثمّ مشابهة في الاشياء المدلول عليها بتلك الاسماء ، وانما العبرة مقصورة على وحـدة الاسم فقط . ولكن للاشياء ضرباً من الشبه بالله كما

أن الطبائع المدلول عليها باللفظ الموضوع ليست حقيقتها واحدةً ، فان معنى العين الموضوعة للباصرة هو غير المعنى المفهوم من لفظ العين الموضوع للذهب . وهذا الوضع قد وقع بالاتفـاق مع قطع النظر عمّا قد يمكن أن يكون بين تلك المسميات المختلفة من النسبة والمشابهة . وقد عرف ابن سينا المشترك بالاشتراك المحض بأنه اللفظ الواقع على عدّة معـانٍ ليس بعضها أحقّ بهِ من بعض كالعين الواقع على ينبوع الماء وعلى آلة البصر والدينار .

وهذا ما أراده الماتن في هذا الفصل ٣٣ .

وعليه لما لم يكن بين مدلولات هذه الأسماء نسبة واقعية ولا مشابهة منظور اليها ، كان أنها إذا اطلقناها على الله وعلى الخلائق لا تفيدنا شيئاً من معرفة الله . وكان يستحيل أن نستمدّ منها برهاناً على شيء مما يقال على الله ، كما أجاد في بيانه الماتن .

تبيَّن مما قدمناه في ف ٢٩ . فبقي اذاً ان الاسماء لا تُحمل على الله حملاً من قبيل الاشتراك المحض .

و٣َ ايضاً اذا حمل اللفظ الواحد على كثيرين حملاً بالاشتراك المحض ، فلا يمكننا ان نتأدى من معرفة فرد من الكثيرين الى معرفة فردٍ آخر .

لان معرفة الاشياء لا تتوقف على مجرد الالفاظ ، بل على حقيقة الاسماء ومعانيها . ولكننا نتأدى بما يوجد في سائر الاشياء الى معرفة الالهيات كما تبين مما قيل (ف ٣٠ و٣١) . فإذاً مثل هذه الاسماء لا تقال على الله وعلى الاغيار قولاً بالاشتراك المحض .

و٤َ ثم ان اشتراك الاسم ينقض سياق التبرهن وانتسابه . وعليه فان لم يكن شيء يحمل على الله والخلائق الا بالاشتراك المحض كان من الممتنع ان يقام برهان ينتقل به العقل من الخلائق الى الله .(١)

وشهادات المتكلمين على الله تصدع بصدق نقيض هذا .

و٥َ أيضاً إن حمّلنا اسماً على شيء يكون لغواً باطلاً إن

---

(١) لان كل قياس برهاني يقتضي صدقه وصحته أن يتلاقى فيه الطرفان متحدين في الحد الاوسط ، كما رايت في المنطق . وهذا ممتنع في الالفاظ المقولة بالاشتراك المحض . كما لو قلت : كل كلب ينبح ، ونجم السماء كلب ، فإذاً ينبح . فترى أن الحد الاوسط أي كلب لا يتحد معه الطرفان لاستعماله في الكبرى بمعنى ، وفي الصغرى بمعنى آخر ، وهذا من المغالطات .

كان الاسم لا يفيدنا شيئاً من المعرفة عن المحمول هو عليه . والاسماء المقولة على الله والخلائق إن كانت تقال على طريق الاشتراك المحض فليست تعرّفنا شيئاً عن الله البتّة . إذ إن مدلولات تلك الأسماء انما هي معلومة عندنا من حيثيّة قولها على المخلوقات فقط.

فيكون إذاً قولنا عن الله أنه موجود أو خيّر أو ما شاكل ذلك ممّا نقوله عليه واثباتنا ذلك بالبرهان ، كل ذلك ضرباً من العبث والمجازفة .

وان قيل ان هذه الاسماء تعرّفنا عن الله أنه ما ليس هو فقط حتى إنه اذا قيل انه حيّ كان المراد بذلك انه تعالى ليس من جنس الجوامد و كذا في غير هذين من الاسماء ؟ فنجيب انه حينئذٍ لا بُدّ ان يكون اسم الحيّ المقول على الله وعلى المخلوقات متطابقاً على القليل في سلب اللاّتنفّس عنه وهكذا لا يكون هذا الاسم مشتركاً بالاشتراك المحض .

الفصل الرابع والثلاثون

في ان الاسماء التي تقال على الله وعلى الخلائق انما تقال على طريق المناسبة والتشكيك (١)

فإذا تقرّر ما تقدم (ف ٣٢ و ٣٣) حصل ان الاسماء التي

---

(١) اعلم اً ان التشكيك او الاشتراك بحسب الوضع الاصطلاحي والعرفي يطلق عليه اليونان اسم Analogia وكذلك يسميه اللاتين ولما

تقال على الله وعلى الخلائق ليست تقال بالمواطأة ولا بالاشتراك

كانت هذه اللفظة عند اليونان معناها ما يعبر به عند اللاتين بلفظة Proportio اي النسبة كما قاله شيشرون كان التشكيك منقسماً بقسمة النسبة . والتشكيك في اللغة هو الايقاع في الريب . وقد وضعوه اصطلاحاً للمعنى الذي نحن في صدده ولعلهم نقلوه عن الشك اي التردد بين النقيضين بلا ترجيح للواحد على الاخر . فالنسبة اما ان تكون نسبة شيء واحد الى آخر او كثيرين الى شيء ثالث او كثيرين الى مختلفين . والاولان يطلق عليهما اسم النسبة البسيطة لوحدة طرف النسبة واما الاخير اي نسبة متعدّدين الى متعددين مختلفين فيسمونه تشكيك التناسب او Proportionalitas او Proportio proportionum اي نسبة النسب او التناسب وعرفوا التشكيك بانه كون الاسم الواحد مشتركاً فيه بين اثنين او كثيرين ولكن مدلوله اي الاسم ليس مختلفاً فيها اختلافاً مطلقاً ولا واحداً بمعنى الاطلاق بل مراد به نسبة او تشابه بينها . كقولك حيوان صحيح وغذاء صحيح فلفظ الصحيح المقول على الاثنين واحد واما مدلول الاسم اي الصحة فليس فيهما واحداً بمعنى الاطلاق ولا متبايناً بمعنى الاطلاق ولا ريب مع ذلك في أنه يوجد ثمَّ نسبة ما على أن الصحة موجودة في الحيوان وجودها في محلها وفي الغذاء وجودها في علّتها .

و٢ً لما كانت المواطأة والاشتراك يطلقان بالاصالة على الالفاظ وبالتبعية على الاشياء المقولة هي عليها كان ايضاً أن التشكيك يطلق بالاصالة على الالفاظ وبالتبعية على الاشياء . وعبروا عن الاول بقولهم Analoga analogantia واطلقنا عليه اسم المشككات وعبروا عن الثاني بقولهم Analoga analogata واطلقنا عليه اسم المتشككات اذ لم نصادف له اسماً عند العرب ولعله موجود .

و٣ً قسموا التشكيك الى تشكيك النسبة analogia proportionis وتشكيك الاسناد analogia attributionis وتشكيك التناسب Analogia proportionalitatis

فالاول اذا كان الاسم واحداً ومدلول الاسم اي الحقيقة المدلول عليها

المحض بل على وجه المناسبة أي التشكيك أعني من حيث قياسها او نسبتها الى شيء واحد .

بالاسم هي في الواحد من الافراد المقول عليها الاسم ذاتية له وداخلة فيه واما في الفرد الاخر فصادقة عليه تبعاً وبالنظر الى الفرد الاول كالصحة مثلاً فانها موجودة في الحيوان وجوداً ذاتياً وباطناً واما في الغذاء فوجودها بالتبع وبالنظر الى الحيوان .

وعرفوا تشكيك الاسناد او الحمل بانه حمل الشيء المدلول عليه بالاسم على كثيرين من حيث نسبتها الى شيء ثالث .

فلو قلنا الغذاء صحيح ولون الوجوه صحيح فلا نصف الغذاء ولون الوجه بالصحة لان الصحة موجودة في الغذاء بالاصالة وفي لون الوجه بالتبع وبالنظر الى الغذاء . وانما الغذاء واللون انما يوصفان بالصحة لنسبة كليهما الى شيء ثالث تحمل عليه الصحة حملاً اولياً وبالاصالة وهو الحيوان . والغذاء انما يقال صحيح لانه علة الصحة ويقال اللون في الوجه صحيح لانه علامة الصحة . ولا بد في تشكيك الحمل من ثلاثة حدود على القليل كما رايت . واما تشكيك النسبة ففيه حدان فقط الاول ما يوجد فيه مدلول الاسم وجوداً حقيقياً وباطناً ، والاخر يكون وجود مدلول الاسم فيه وجوداً ثانوياً وبالنسبة الى الاول ، كالغذاء في المثل المذكور وما يوجد فيه معنى الاسم وجوداً حقيقيا بحيث ان ما سواه مما يطلق عليه الاسم انما يطلق عليه بالنظر اليه فيسمونه المشكك الاصيل لانه الاصل في اطلاق الاسم على غيره لعلاقة ما .

و٤ً اعلم ان تشكيك النسبة هذا قد يكون في كل جنس من اجناس العلل لاتفاق الكثيرين بالنسبة الى علة واحدة من العلل، كما يتضح لك من المثل المتقدم فان الطب الصحيح نسبته الى الصحة نسبته الى غايته ، ونسبة الدواء اليه نسبته الى معلوله وقس البواقي .

و٥ً اما التشكيك بالتناسب فقد عرفه كايتان بتعريف المتشككات قال : المتشككات هي الاشياء التي اسمها مشترك والحقيقة هي باعتبار

وهذا إنما يتمّ على نوعين : أوّلهما من حيث إن لكثيرين

ذلك الاسم واحدة بوحدة المناسبة او متشابهة بالنسبة ·

والمناسبة هي تساوي النسبة اعني ان هذا له نسبة مساوية لهذا ، ولذاك نسبة مساوية لذلك · مثلاً نسبة العشرة الى الخمسة كنسبة الاربعة الى الاثنين وفي هذا الضرب من التشكيك لا تكون الاشياء المتشككة متناسبة باعتبار ذاتها بل باعتبار ما بينها من النسب والشبه ·

و٦ً تشكيك النسبة اما تشكيك حقيقةً واما تشكيك مجازاً ·

فالمشككات حقيقةً هي التي ، تشابُهها وتوافُقها المدلول عليها بالاسم ، موجودان حقيقة في كل واحد منها · كالمبدأ مثلاً فانه يطلق على النقطة بالنسبة الى الخط ، وعلى العلة بالنظر الى المعلول والمبدأ حقيقة في المحلين وهي مختلفة في كل واحد منها ولكن النسبة واحدة لانه كما ان النقطة هي المبدأ الذي يصدر عنه الخط كذلك العلة هي المبدأ الذي يصدر عنه المعلول ·

اما التشكيك بالمجاز فهو كون الشيء المدلول عليه بالاسم المشكك موجوداً حقيقة في واحد من المشككات اي انه دال على ما وضع له عرفاً ، ولكنه مستعمل لغير ما وضع له في باقي المشككات كضحك مثلاً فانه يقال ضحك الانسان وضحك الزهر فان الضحك حقيقة في الانسان ومجاز في الزهر · وكذا في سائر المجازات اذ لا بد فيها من ان يكون المعنى المستعار حقيقة في المستعار منه ولازماً او شبهاً في المستعار اليه ·

و٦ً اما شروط تشكيك النسبة فكثيرة نذكر لك ثلاثة منها · اولها وهو الاصل فيها هو ما ذكرناه اعني ان يكون المعنى المدلول عليه باللفظ المشكك موجوداً في المتشكك الاصيل وجوداً ملازماً وباطناً فيه ، وفي غيره وجوداً بالاشتقاق كالصحة فانها في الحيوان وحده من لوازمه الباطنة واما في غيره كالدواء وما سوى ذلك فبالنظر الى صحة الحيوان ·

والشرط الثاني وهو نتيجة الاول هو ان الصورة المقولة بالتشكيك يجب ان تكون واحدة بالعدد في غير الاصيل من المتشككات لانها

نسبةً الى شيء ثالثٍ واحد كنسبة اشياء كثيرة الى الصحة الواحدة مثلاً فان لفظ الصحيح يُقال على الحيوان على انه محل الصحة وعلى الدواء على أنه علّتها وعلى الغذاء على أنه حافظها وعلى البول على انه علامتها .

وأما النوع الثاني فأن تُعتبر نسبة اثنين لا الى شيء ثالث بل الى واحدٍ منهما كلفظ الموجود مثلاً فانه يُحمل على الجوهر والعرض من جهة أن العرض له نسبة الى الجوهر لا من جهة أن للجوهر والعرض نسبةً الى ثالث .

فمثل هذه الأسماء لا تقال على الله وعلى الخلائق بوجه التشكيك بنوعهِ الأوّل وإلا وجب أن نُنزّل أن شيئاً هو متقدّم على الله (١) بل يكون حملها بالنوع الثاني من التشكيك .

واحدة في المتشكك الاصيل .

والشرط الثالث ان الصورة التي هي في المتشكك الاصيل وحده توضع في تحديد المتشككات الباقية . كما سوف ترى في المتن .

و٧ قد يقسم التشكيك الى تشكيك بالاولوية ، وتشكيك بالتقدم والتأخر ، وتشكيك بالشدة والضعف . فالاول كون الافراد مختلفة بالاولوية وعدمها ، كالوجود فانه في الواجب اتم واقوى واثبت منه في الممكن . والثاني كون حصول المعنى المشكك في بعض المتشككات متقدما على حصوله في الآخر ، كالوجود ايضا فان حصوله في الواجب قبل حصوله في الممكن . والثالث هو ان يكون حصول معناه في بعضها اشد من البعض ، كالوجود ايضا فانه في الواجب اشد منه في الممكن . كذا عن فلاسفة العرب (تعريفات الجرجاني)

(١) وذلك لان المعنى ، الموضوعُ الاسمُ للدلالة عليه ، انما هو موجود بالاصالة

ومثل هـذا الضرب من الحمل التشكيكي يُعتبر تارةً أن النسبة (اي رتبة التقدُّم والتأخُّر) هي فيه واحـدة من جهة الاسم ومن جهة الشيء ، وطوراً لا تكون النسبة واحدة . فإن رتبة الاسم تتبع رتبة المعرفة لأن الاسم دلالة المعرفة المعقولة . فإذاً متى وُجِد الذي هو متقدمٌ باعتبار الشيء متقدّماً أيضاً في المعرفة ، كان هذا نفسه متقدّمـاً باعتبار حقيقة الاسم وباعتبار طبيعة الشيء ايضاً . كالجوهر مثلاً فانه متقدّم على العرض تقدُّماً بالطبيعة من حيثيّة انه علّة العرض وتقدُّماً بالمعرفة (١) من حيث إنه يوضع في حد العرض . ولهذا كان اسم الموجود مقولاً على الجوهر قولاً بالتقدُّم وعلى العرض قولاً بالتأخر وذلك باعتبار طبيعة الشيء وباعتبار حقيقة الاسم .

وأمّا متى كان ما هو متقدم من جهة الطبيعة متأخراً من جهة المعرفة ، فحينئذٍ لا تكون المشككات في رتبة واحدة من جهة الشيء ومن جهة حقيقة الاسم ؛ كقوّة الشفاء التي هي في الاسباب الشافية متقدمة بالطبع على الشفاء الذي هو في الحيوان تقدُّم

وبالوجـه الصوري في واحد من المتشكـكات وهو الاصيل فيها . ولكن الاسم قد أُطلق على غيره لعلاقة لها به ، او لنسبة لها اليه كما رأيت في لفظي الجوهر والموجـود في حاشيتنا المتقدمة . فيكون المراد بقول الماتن : « شيء متقدم على الله » الشيء الثالث الذي يكون مدلول الاسم ثابتاً له بالاصالة . وشرح هذا في ما يلي في المتن فتتبع .

(١) يراد بلفظ « المعرفة » المعرفة العقلية اي معرفة ماهية الجوهر . بدليل قوله « من حيث ان الجوهر يوضع في حد العرض » .

العلّة على المعلول . ولكن لمّا كنا لا نعرف هذه العلّة إلا بمعلولها كان أننا نسمّيها من معلولها ومن ثمّ كان لِما فيه قوّة الشفاء التقدُّم باعتبار رتبة الشيء واما باعتبار حقيقة الاسم فلفظة الصحيح تقال على الحيوان قولاً بالتقدُّم .

فهكذا إذاً لمّا كنا نتأدّى الى معرفة الله من مخلوقاته كان الشيء المدلول عليه بالأسماء المقولة على الله وعلى سائر الأشياء إنّما هو متقدّم في الله بحسبه (١) . وأمّا حقيقة الاسم فمقولة عليه من متأخر ولهذا يقال ان الله يسمّى استمداداً من اسماء خلائقه .

الفصل الخامس والثلاثون

في أن الأسماء الكثيرة التي تقال على الله ليست مترادفة (٢)

(خلاصة جزء ٨ م ١٣ ف ٤)

ويتبين أيضاً ممّا قيل ان الاسماء المقولة على الله وإن كانت

---

(١) اي باعتبار انه علة الاشياء ، واما اذا اعتبرنا الوضع فالاسماء الموضوعة لله انما هي مقولة عليه من متأخر لان وضع الاسم للشيء تابع لادراكنا اياه كما هو بيّن وعليه فان الاسماء المقولة على الله وعلى الخلائق انما هي مقولة على سبيل التشكيك اي بسبب نسبة الخلائق الى الله علتها ومثال كمالاتها السامي .

(٢) مدار هذا الفصل على امرين احدهما إثبات القضية والثاني دفع ما يرد عليها من الاعتراض . اما القضية فهي ان الاسماء الكثيرة المقولة على

تدلّ على شيء واحد فليست مع ذلك مترادفة لأنها لا تدلّ

الله ليست مترادفة . واما الاعتراض فاثنان : اولهما أن مثل هذه الاسماء المقولة على الله هي مترادفة لضرورة دلالتها على شيء واحد في الله وترى حله في هذا الفصل . والثاني أن تصورنا اشياء كثيرة عن شيء واحد قد يفضي بنا الى الكذب او الى القول بما لا فائدة فيه وترى حل هذا في هذا الفصل وفي الآتي . فنقول :

١ً الترادف مصدر يوصف به أوّلاً اللفظ، ثم الشيء المدلول عليه باللفظ ثانياً وبالتبع او على سبيل المجاز . فالترادف في المعاني في عرف الفلاسفة هو اتحادها وتوافقها، وفي اللفظ هو توارد لفظين مفردين او الفاظ مفردة مختلفة ومتعددة على معنى واحد من وجه واحد أي باعتبار واحد وهو عكس الاشتراك المحض الذي هو كما رايت وضع اللفظ الواحد وضعاً متعدّداً، وبالاتفاق، لأشياء مختلفة من كل وجه كالعين مثلاً . فالترادف إذاً لا يتحقق معناه إلاّ إذا دلّت الالفاظ على شيء واحد وباعتبار معنى واحد كقولك يسوع المسيح ابن مريم . او سمعان بطرس رئيس الرسل .

والأسماء المقولة على الله وإن كان مرجع دلالتها الأخير الى شيء واحد بسيط هو الله، فمدلولها الأقرب الذي هو تصوّرات العقل ثم مدلولها القريب الذي هو كمالات الخلائق المأخوذة عنها تصوّرات العقل انما هو متعدّد ومختلف بتعدّد الكمالات واختلافها . فالأسماء إذاً التي إن هي إلاّ علامات التصورات المعقولة تكون بالضرورة متعدّدة ومختلفة فليست إذاً مترادفة البتة . إلاّ ان العقل الذي يتأدّى الى معرفة الله من معرفة مخلوقاته ينسب اخيراً لله ما عرفه من كمالات خلائقه الكثيرة نسبته ما في المعلولات الى علتها، لعلمه ان ما في الخلائق من الكمالات يجب بالضرورة ان يكون في الله على اشرف ما يمكن ان يكون من الفضل والسمو . وعليه فلا تكون الاسماء الكثيرة المقولة على الله واحدة في المفهوم والاعتبار معاً .

وقولي : « ان المدلول الاقرب للاسم الموضوع انما هو تصور العقل » لا اريد به

على وجه واحد اي حقيقة واحدة لأنه كما ان الأشياء المختلفة تشابه بصورها المختلفة شيئاً واحداً بسيطاً هو الله فكذلك عقلنا يشابهه تعالى ضرباً من المشابهة بتصوراته المختلفة من حيث إنه يتأدّى الى معرفته تعالى بمعرفته كمالات الخلائق المختلفة (١) .

ان تصور الشيء هو نفس الشيء بحصر المعنى بل انه اي التصور هو ما به يعني العقل ذلك الشيء اذ لا يعني ان الشيء كذا الا من حيث ادركه انه كذلك . فلو قلت مثلاً بطرس انسان ، لا يكون المراد ان بطرس تصوُّر العقل بل انه ما به يعني العقل ذلك الشيء ، اي بطرس . فالتصورات اذاً التي بواسطتها نعبر عن الاشياء لما كانت كثيرة ومتعددة ومنسوبة الى الالوهية البسيطة انتفى عنها مطلقاً معنى الترادف . وهذا دقيق فافهمه .

(١) قول الماتن « ان عقلنا يشابه الله ضرباً من المشابهة الخ . » دليله أن شبيه الشيء شبيه لشبيه ذلك الشيء من حيث الشبه كما ان بطرس اذا شابه أفلو في البياض ، وهذا شابه بولس ، فبطرس يشابه بولس في البياض ، وتصورات عقلنا لكمالات المخلوقات تشابه تلك الكمالات وهذه تشابه الله لانها معلولاته فتصورات عقلنا او عقلنا اذاً يشابه الله . فينتج من ثم ان تصوراتنا لكمالات المخلوقات التي نصوغها على حسب الصور المعقولة التي هي صور تلك الكمالات وشبيهة بها ، اذا نسبناها الى تلك الخلائق نسبة مطلقة او بالتشكيك صحت النسبة ووقعت صادقة . ثم ان العقل الذي يستمد تصوُّره الله عن تصوُّره المخلوقات وكمالاتها اذا نسب ذلك الى الله نسبة ما في المعلولات الى علتها المقولة بالاشتراك فتكون تلك النسبة صادقة . ولهذا قال الماتن : « ان ادراكنا لا يكون كاذباً ولا باطلاً » اما قوله « كاذباً » فلان الكذب يحصل ههنا عندما تمتنع مطابقة التصور للشيء . وهذا لا محل له ههنا كما تبين لك مما تقدم . ثم لانه كما انه لا ينافي بساطة الله ان تكون صور الخلائق المتعددة

ولهذا كان ان عقلنا إذا ادرك عن شيء واحد اموراً كثيرة فلا يكون ادراكه كاذباً ولا باطلاً بلا فائدة . لان ذلك الوجود الالهي البسيط هذه صفته وهو ان بعض الاشياء يمكنه أن يشابه الله بصورٍ متعدّدة كما تبين في ف ٢٩ و ٣١ .

والعقل يجدُ للتعبير عن تصوّراته المختلفة اسماء مختلفة بحسبها فينسبها الى الله وعلى هذا فإن الأسماء التي ينسبها اليه تعالى لمّاً لم تكن منسوبة اليه من حيث اعتبار واحد ثبت انها ليست تكون مترادفةً وإن دلّت على شيء واحدٍ من كل وجه . وذلك لان مدلول الاسم ليس واحداً إذ إن الاسم يدلّ على تصوّر العقل أوّلاً وقبل دلالته على الشيء المعقول .

والمختلفة شبيهة له فكذلك لا ينافي بساطته تعالى ووحدته ان ينسب اليه تصورات متعددة ومختلفة تمثل تلك الكمالات المختلفة في الخلائق .

فاذاً نسبة العقل اليه تعالى اسماء مختلفة ومتعددة هي دلائل تصوراته تقع صادقة ، وتلك الاسماء لا تكون مترادفة . واما قول الماتن « ولاباطلاً » فلان تصور العقل انما يجيء باطلاً وبلا فائدة اذا ورد تصوره على غير معنى اي خلاء من كل مدلول . وهذا لا يتحقق ههنا . وذلك لانه كما ان الله الواحد البسيط تشابهه خلائقه بكمالاتها المتعددة والمختلفة على انه علتها ومثالها فكذلك يمكننا ان نستحضر في عقلنا عنه تعالى تصورات متعددة ومختلفة تكون ممثلة طبيعته تمثيلاً ناقصاً وغير متساوٍ ولكنه صادق . ويجب ان تعلم اخيراً ان الاسماء المقولة على الله وان كانت متعددة ومختلفة فليست توجب في الله تعدداً ، ولا يتميز في الله بعضها عن بعض الا تميزاً في اعتبارنا ولكن مع اساس في الشيء .

الفصل السادس والثلاثون

في ان عقلنا كيف يؤلف القضايا (المقولة) على الله (١)

(خلاصة جزء ١ م ١٣ ف ١٢)

١ً ومما قدمنا قريباً يتضح ايضاً أن القضايا التي يقولها

---

(١) بعد ان اثبت الماتن ان الاسماء المفردة المقولة على الله ليست مترادفة المعنى لعدم دلالتها على شيء واحد وباعتبار واحد ولا كاذبة القول عليه تعالى لمطابقتها للواقع بقي عليه ان يثبت ان الالفاظ المؤلفة والقضايا الحاصلة بالتركيب والتفصيل والمقولة على الله ليست هي ايضاً كاذبة ولا مقولة عليه عبثاً وبلا طائل . ولما كانت القضايا الموجبة التي يقولها العقل على الله يظهر انها تنافي بساطته تعالى اذ تقول ان الله هو بخلاف ما هو عليه فتكون لذلك كاذبة ومن ثم فيكون كل علم باحث على الله كاذباً كان لا بُد من حل هذا الاشكال المهم واماطة الحجاب عن غموضه . واعلم ان سر الاشكال في هذا هو ١ً ان الصورة البسيطة يمتنع ان تكون موضوعاً في قضية موجبة صادقة لان الموضوع ما تنسب اليه شيئاً، فكأنه مادة هي بالقوة الى ما تنسبه اليه ، والمحمول بمثابة صورة تدخلها على الموضوع وهذا لا يلائم معنى البسيط . وعلى هذا يظهر ان الله لا يحل محل الموضوع في القضية الموجبة فلن يجوز ان يحكم عليه بقضية موجبة تكون صادقة . وثانياً ان العقل اذا اوجب فانما يعقل ما يوجبه على طريق التركيب لان الايجاب نسبة شيء الى شيء آخر . فلو قلت الله خير فقد ركّبت بين الله والخير وخالفت بينهما . وهذا التركيب والاختلاف انما يظهران بوجه اخص في هذه القضية وهي ان الخيرية في الله، وليس في الله تركيب . فاذاً يظهر انه لا يجوز ان يحكم عليه تعالى بقضية موجبة صادقة .

و٢ً لكي يسهل عليك حل هذا الاشكال الذي اجاد الماتن في

عقلنا على الله البسيط تأليفاً بالتركيب والتفصيل لا تكون

كشف قناعه يجب ان تعلم اولاً ان العقل لما كان يمتنع عليه ان يدرك الله كما هو في ذاته اضطره هذا العجز الفطري ان يتوصل الى معرفته تعالى بتصورات متعددد ومختلفة منها يصوغ تصديقاته وقضاياه .

وعليه فتكون تصديقاته وقضاياه على سبيل التركيب والتفصيل ولا وجه لك للعجب من ان تكون افعاله هذه المتعلقة بالله هذه صفتها اذا علمت ان تلك حاله في جميع تصديقاته وقضاياه المتعلقة بما سوى الله فالان كل تصديق انساني يفترض بالضرورة سبق افعال ثلاثة يمتنع فعل التصديق بدونها : اولها ادراك العقل طرفي التصديق اي الموضوع والمحمول إدراكاً بسيطاً وثانيها ادراك بسيط يدرك به أنه قد يمكن ان يوجد بينهما رابطة جامعة موحدة. وثالثها بحث العقل عما وجد في الطرفين من المعلومات هل بينها توافق او تخالف ثم يتبع هذا النظرَ الفعلُ الرابع الذي هو فعل التصديق حقيقة وهو قائم بحكم العقل بما اذعن به من الاتحاد بينهما موجباً او نافياً اعني انه يركب بينهما لان التركيب لا ينحصر في الايجاب وحده بل يتناول السلب ايضاً فان القديس توما يقول ان السلب انما هو عبارة عن القول إنّ ما ليس هو ، ليس هو. ومعنى هذا هو التركيب . ولهذا قال في متن هذا الفصل وفي محلّ آخر ان الاشياء البسيطة يتم حكم عقلنا بها على طريق التركيب . وبهذا ينحل الاشكال الاول الذي ذكرناه قريباً وهو ان الصورة البسيطة لا تقع موضوعاً في القضية وذلك لأن عقلنا لما كان لا يدرك البسائط كما هي في ذاتها حصل انه يتعقلها تعقل المركبات اذ يُدرك فيها شيئاً هو محلٌ وشيئاً هو حال فيه . هذا في الحكم واما في القضية فحكمها حكم نفس التصديق لانها عبارته ولهذا عرّف القديس توما القضية قال هي الفعل الذي به العقل يؤلّف ويفصل موجباً وسالباً . فقالوا ان التأليف محله في القضايا الموجبة والتفصيل في السالبة وهذا احد معاني التأليف والتفصيل. ويرد ايضاً التأليف بالمعنى الذي ذكرناه قريباً .

باطلة لا فائدة فيها وان كان الله متعلقها بسيطاً من كل الوجوه .

و٣ مما تقدم يتضح لك ان ادراك العقل للشيء وتصديقه به يقوم بامرين امر من جهة العقل وامر من جهة الشيء المدرَك (بفتح الراء) . فالامر الذي من جهة العقل يتضمن ما يصاحب فعل التعقل والتصديق عند صدوره عن العقل وهذا متعدد ومختلف ضرورة تعدُّد الافعال الملازمة للتصديق التي ذكرناها قريباً ؛ ثم لأن العقل لا يدرك البسائط التي فوقه والتي دونه إلاَّ على طريق التركيب ثم لأن العقل لا يدرك الماديّات بهيئة ماديّة بل على وجه معرّى عن المادّة كما يدرك في الحجر الماديّة على وجه غير ماديّ. وهذا التعدُّد والاختلاف مدلول عليهما بالموضوع والمحمول في القضيّة وهما اثنان مختلفان اعتباراً، متوافقان حقيقةً . فلو قلت مثلاً بطرس أبيض او الانسان حيوان ناطق فالاختلاف في المثل الاول قائم بأن حقيقة بطرس غير حقيقة الأبيض وفي المثل الثاني بأن الانسان متنزّل منزلة المحل والحيوان الناطق منزلة الشيء الحالّ في المحلّ .

وأمّا الأمر الثاني القائم من جهة الشيء المدرك (بفتح الراء) فانما هو ما يدركه العقل في الشيء، أعني ما يجده بين الطرفين من الاتحاد أو اللاّاتحاد الذي يوجبه العقل أو يسلبه ويُدلّ عليه بالرابطة الموجبة أو السالبة «هو أو ليس هو» كقولك الانسان هو حيوان ناطق أو ليس الانسان فرسا . وهذه الرابطة هي عبارة الحكم العقلي او التصديق وهو واحد وبسيط لان موضوعه الصوري النوعي الذي هو الاتحاد او اللاّاتحاد واحد بسيط .

ثم إن العقل وإن أدرك طرفي القضيّة المختلفين فليس ينسب الى الشيء تعدُّد أفعاله الملازمة للتصديق ولا الوجه الذي يُدرك به تلك المعلومات بل غاية ما يقول ان الحدّين واحدٌ أو لا واحد أي متحدان أو متباينان . وعليه قال المتن ان العقل اذا ادرك الحجر لا يضيف اليه الماديّة اي الوجه الذي يُدرك به الحجر .

فينتج اذاً بالضرورة من كل ما تقدّم أولاً ان العقل اذا حكم على الله

وذلك لأن عقلنا وإن كان يتوصَّل الى معرفة الله بتصوُّرات مختلفة كما قيل في الفصل السابق فانه مع ذلك يعقل أن ما هو بازاء جميع تلك التصوَّرات (اي تنطبق عليه) انّما هو واحد من كل الوجوه. وذلك لأن عقلنا لا ينسب الى الأشياء المدركة منه الوجه الذي يدركها بهِ كما أنه لا ينسب الى الحجر اللامادّية وإن كان يدركها بوجه معرّى عن المادّة. ولهذا فإنه يقضي بوحدة الشيء بواسطة التركيب اللفظي الذي هو عبارة الاتحاد بالهوهو إذ يقول الله خيرٌ أو الخيريّة فاذا وجد في التأليف اختلاف ما فمرجعه الى العقل وأمَّا الوحدة فمرجعها الى الشيء المدرَك (بفتح الراء) ومن أجل هذا السبب قد يصوغ عقلنا

بهذه القضية الموجبة فقال «الله هو خيرٌ» أو ان الخيريَّة هي في الله فقد ادرك الله الذي هو في غاية البساطة ادراكاً مركَّباً أعني انه توَّصل الى معرفته بتصورين مختلفين اعتباراً بدلالة وضعه الحدّين المختلفين في المعنى لعجزه عن ادراكه اياه على ما هو في ذاته الا أنه أي العقل قد ادرك مع ذلك ان التصورين هما واحد بعينهِ في الوجود اذ قال «هو» (ظاهرةً او مضمرة عند العرب) وهي رابطة دالّة على الاتحاد كما رايت في المنطق.

وينتج ثانياً أن العقل بقوله «هو» وهي اللفظة الدالة على حكمهِ لا ينسب الى موضوع حكمهِ ما قام من جهته من تعدد التصورات ووجه ادراكه الشيء، كما لا ينسب الى الحجر اللامادية وانما جلّ ما يقول ان الله والخير واحد في الوجود وهذا في غاية الصدق. فاذاً ثبتت القضية التي نحن في صددها وهي ان القضايا التي نقولها على الله قولاً بالتركيب والتفصيل تكون صادقة لا وجه لتكذيبها من هذا القبيل وان كان الله المقولة عليه في غاية الوحدة والبساطة. وهذا وطيد فاعلمه.

قضيّته المتعلّقة بالله مع دلالة على الاختلاف باقحامه حرف الجرّ فيها كأن يقول « الخيرية هي في الله » . لأن في هـذا القول ايضاً اشارةً الى اختـلاف ينسب الى العقـل والى وحدة يجب ترجيعها الى الشيء .

الفصل السابع والثلاثون

في أن الله خيّر (١)

(خلاصة جزء ١ م ٦ ف ١)

ومن كمال الله الذي اوردنا تبيانه في ف ٢٨ قد يستدلّ على خيريّته تعالى . وذلك :

---

(١) بعد أن بيّن كمال الله بالجملة انتقل الى بيان كمالاته بالتفصيل فبحث أولاً عن الكمالات المتعلقة بالجوهر وهي خيريته تعالى ووحدانيته ولاتناهيه في هذا الفصل وما يليه وبحث في ٤٤ وما يليه عن الكمالات المتعلقة بالفعل أي العمل . هذا وتمهيداً لفهم ما يأتي في المتن نقول :

١ً قد مرَّ في حاشية متقدّمة أن كمال كل شيءٍ انّما هو كونه على احسن حالٍ تنبغي له ، وحسن حاله يقوم بحصوله تارة على الكم المتمّ له كأن يكون الانسان حاصلا لا على نفس وجسد فقط بل على كل ما يلزم لكمال جسمه من الاعضاء وحسن تناسقها وقوة البنية وما شاكل . وتارةً بحصوله على فضيلته الواجبة له بان يكون له من الفضيلة الادبية والعقلية او القوة الطبيعية ما لا يقبل حسن وجوده في جنسه زيادة ولا فيه نقص . لان الفضيلة كما قال المانن هي التي تجعل صاحبها وفعله خيّرين . واخيراً يكون كمال الشيء بحصوله على الغاية المعدّ هو لها وهي اما فعله واما ما

١ً لأن ما به يكون كل شيء خيراً انما هي فضيلته الخاصة به لأن فضيلة كل شيء هي التي تجعله خيراً وتصيّر فعله خيراً . والفضيلة كمال من الكمالات وعليه فعندما يكون كل شيء قد بلغ فضيلته الخاصة بهِ فحينئذٍ نقول إنه كامل كما يتضح من عد ١٨ في الطبيعيات . فإذاً كل شيء يكون خيراً

يتأدّى بفعله اليه . ولما كان الشيء لا يحصل على هذه الكمالات الا بعد استتمامه كماله الذاتي والجوهري صدق قول الماتن ان الشيء يوصف حقيقة بانه كامل اذا بلغ قوته الخاصة به اي الملائمة لطبيعته . وذلك لانه كما ان دفع ما يتعلق بسلامة الشيء وتمامه مما يقوم به كماله يجعل الشيء شراً بذاته بناء على القول الشائع وهو ان الشر يتأتى عن كل نقص اي عن عدم كمال واجب للشيء فكذلك عكسه اي وجود تلك القوة الخاصة بطبيعة الشيء والتي يُفترض معها ضرورة كمال الشيء في ذاته وجوهره يجعل (اي وجود تلك القوة) الشيء خيراً لان الخير مقابل للشر . ولهذا قال القديس توما : ان كل شيء يقال انه كامل متى بلغ قوته الخاصة به التي بها يتمكن من ابداء افعاله لان الطبيعة تحصل على تمامها اذا كانت مهيأة لابداء فعلها .

و٢ً يجب ان تعلم ان بين الكمال والخير فرقاً لان الكمال في حدّ ذاته هو ما يقوّم الموجود واما الخير فانه يساوق الموجود ولكن مع نسبته الى ملاءمة الشهوة وامتلائها على انه مشتهى اشتهاء الغاية . الا ان السبب الاساسي لاشتهاء الشيء انما هو كماله، لا مطلقاً كما قلنا، بل لان ذلك الكمال ملائم للشهوة ومكمل لها تكميل الغاية لمغياها .

وعلى هذا قال الماتن « الكامل ما يتضمن معنى المشتهى والخير » لان الخير ما يشتهيه الجميع والجميع انما يشتهي كمال نفسه . وبما قلنا الى ههنا يتضح صدق البرهانين الاول والثاني من هذا الفصل .

من أجل أنه كامل ولهذا كان كل شيء انما يشتهي كماله على انه خيره الخاص . وقد تبيَّن في فصل ٢٨ ان الله كامل فإذاً هو خير .

و٢ً أيضاً قد تبيّن في فصل ١٣ أنه يوجد محرّك أوّل غير متحرك وهو الله، وهو يحرّك تحريك المحرّك الذي لا يتحرك البتة، وما يُحرِك كذلك فانما يحرك تحريك المشوق والمشتهى . فالله إذاً لانّه المحرِك الأول الغير المتحرك فهو المشتهى الأوّل . وانما يُشتهى شيء على نوعين إمّا لأنه خير وإمّا لأنه يظهر خيراً ، وأولهما هو الذي هو خير لان ما كان خيراً ظاهراً لا يحرّك لمعنى في ذاتهِ بل لِما هو عليه من شبهة الخير وصبغتهِ وأمّا الخير الحقيقي فإنه يحرّك بذاتهِ .

فإذاً المشتهى الأوّل الذي هو الله هو خير حقّاً .

و٣ً أيضاً الخير هو ما يشتهيهِ الجميع وقد احسن الفيلسوف بذكره هذا القول الصائب (في ك١ في الاخلاق) وكلٌ يشتهي الوجود بالفعل بحسبما يلائم طبيعته بدليل أن كل شيء انّما تنفرُ بهِ طبيعته عن الفساد .

فالوجود إذاً بالفعل هو ما تقوم به حقيقة الخير (١)

(١) كون الوجود بالفعل تقوم به حقيقة الخير ، سببه ان الخير مبني على الكمال ، والشيء لا يتم له الكمال ما لم يكن موجوداً بالفعل ثم لان الخير هو ما يشتهيه الجميع ، ولا يشتهى شيء ما لم يكن بالفعل ، لان حد الشهوة ما هو بالفعل ، فان ما كان ممكنا بالامكان المحض فلا يشتهى ، وانما المشتهى حصوله بالفعل .

وعليه فعندما تنعدم القوَّة من الفعل يحلُّ فيها الشرّ الذي هو مقابـل الخير كما يتضح مما قاله الفيلسوف (في ك ٩ من الالهيات) . والله هو الموجود بالفعل لا بالقوَّة كما تبيّن في ف ١٥ . فإذًا الله هو خير حقًّا .

و٤ً أيضاً إنّ إفاضة الوجود والخيريَّـة انما مصدرهـا الخيريَّة (١) ويتضح لك ذلك من طبيعة الخير ومن حقيقته أي معناه، فإن خير كل شيء بمقتضى الطبيعة انما هو عمله وكماله، وكل شيء انما يعمل لانه بالفعل، وهو اذا عمل فيفيض الوجود والخيريَّة على ما سواه . ولهذا كان عنوان الكمال ان يمكنه ايجاد شبيهٍ بنفسهِ كما يتضح من قول الفيلسوف في ك ٤ في الآثار العلوية . واَمّا كون معنى الخير وحقيقته تثبت صدق ذلك، فلان حقيقة الخير قائمة بهذا وهو ان يكون مشتهى، وما هو مشتهى فهو

---

(١) ان القول الشائع وهو الخير فياض لنفسه ومشرك فيها غيره يراد به معنيان على قول الكثيرين : اولهما معنى الفاعلية ، وثانيهما معنى الغاية . اما معنى الفاعلية ، فدليله في افعال الخلائق الطبيعية والادبية ، فاننا نرى ان في الخلائق ميلًا يدفعها الى ان يفعل بعضها في بعض ايجاد الشبيه لها ، اذ يمتنع عليها اشراك غيرها في جوهرها ، فالنار مثلا ، تولّد في الاجسام حرارتها بل تحاول تحويلها الى نار ، وكذا الفضيل يفعل في غيره فضيلة .

واما المعنى الثاني ، فلان الخـير من شأنه ان يفيض عاطفة الاشتياق اليه ويستميل الشهوة الى الحصول عليه استمالة العلة الغائية الى التماس نفسها . ثم اعلم ان ابن سينا يثبت كمال الله وانـه خير محض من كونه واجب الوجود ، لا يمازجه شر ولا نقص، ثم يضيف الى اثبات الخيرية انه علة كل وجود (الهيات مقالة ١ قسم ٢ ك ١ النجاة)

غاية ، والغاية تحرك الفاعل الى العمل . ومن اجل هذا يقال كون الشيء هو كونه جواداً بنفسه وفيّاضاً لها ، وهذه الافاضة تصلح له تعالى اذ قد اثبتنا في ١٣ ان الله علّة وجود ما سواه ، على انه الموجود بذاتهِ الواجب الوجود . فاذاً الله خير حقاً .

ولهذا قيل في عد ١ مزمور ٧٢ ما أخير اله اسرائيل لاطهار القلوب وفي عد ٢٥ ف ٣ إرميا خير هو الرب للذين يرجونه للنفس التي تطلبه (الاية) .

الفصل الثامن والثلاثون

في ان الله هو نفس خيريته

(ف ١ س ٦ جز ١)

ومما قدّمنا قريباً يمكن أن يتحصل أن الله هو نفس خيريته . وذلك :

١ً لأن الوجود بالفعل هو في كل شيء خيرُ ذلك الشيء . (١)

---

(١) اما كون وجود الشيء بالفعل خيراً في ذلك الشيء ، فدليله ما قاله الماتن في الفصل السابق وهو : ان كل شيء ينفر طبعاً عن الفساد والعدم ؛ فاذاً يتشوق طبعاً الوجود بالفعل ، وتشوق الشيء انما هو منصرف الى خيره . فاذاً . ثم اضاف القديس توما سببا آخر قال (ف٢ م ٥) ان الحياة والعلم وغير ذلك من الكمالات انما ينصرف اليها اشتهاء المرء من حيث وجودها بالفعل ، اذ ما من احد يشتهي الحياة الا ليكون حيًّا بها ، ولا الحكمة الا ليكون حكيما بها ؛ ولما كان لفظ المشتهى انما يصدق على الخير من حيث انه مكمّل للغير ومالىء شوقه ، كان ان معنى الخير

والله ليس فقط الموجود بالفعل وانما هو نفس وجوده كما اتضح من ف ٢٢. فإذًا هو نفس الخيرية لا خيّر فقط.

و٢ً ايضاً لأن كمال كل شيء انّما هو خيريته كما بيّناه في الفصل السابق (٣٧) وكمال الوجود الالهي لا يعتبر كونُهُ له لزيادة شيء عليه، بل لانه من حيث هو بذاته كامل كما بيّناه (في ف ٢٨). فإذًا خيريّة الله ليست شيئاً مزيدًا على جوهره بل جوهره نفسه هو نفس خيريته (١).

لا يصدق على شيء الا من حيث ان ذلك الشيء موجود بالفعل. قال ابن سينا (ف ٧ مق ٢ من الالهيات) الوجود خيرية، وكمال الوجود خيرية الوجود. والوجود الذي لا يقارنه عدم، لا عدم جوهر ولا عدم شيء للجوهر، بل هو بالفعل فهو خير وان كان دائما بالفعل فخير محض. فاذاً ما ليس فقط له الوجود بالفعل بل هو نفس وجوده بالفعل انما هو نفس خيريته، ولا يرد ان المريض يشتهي الصحة وهي غير حاصلة بالفعل لان المريض انما يشتهيها متصورًا اياها حاصلة في الوجود، اذ انه لا يشتهيها الا ليكون بها صحيحا بالفعل كما سبق في مسئلة اشتهاء الحياة والعلم. وهذا دقيق فاعرفه.

(١) لكي تفهم قوة هذا البرهان يجب ان تعلم ان الخلائق جمعاء، لتمايز الذات فيها عن الوجود كما سوف ترى، تكمل تدريجا بثلاثة اضرب من الكمال، اولها بان يتم لها قوام الوجود وذلك بورود الصورة الجوهرية عليها وهذه الصورة تعطيها وجودها النوعي، فالنار مثلا تحصل على هذا الضرب من الكمال بالصورة النارية الجوهرية وهذا الضرب من الكمال يسمى بالكمال الجوهري، وهو الكمال الاول واساس باقي الكمالات لتوقفها عليه ضرورة. واما الضرب الثاني من الكمال فيحصل لها بزيادة ما يقتضيه صلاح حال الجوهر من الكم الواجب والقوة الفاعلية

و٣ً أيضاً كل خير لا يكون نفس خيريته فانما يقال له خير بالمشاركة وبالاستفادة (١) وما يُقال له خير بالمشاركة والاستفادة فانما يفترض سبق شيء عليه يستمدُّ منه معنى الخيريّة ووجهها وهذا يستحيل فيه التسلسل الى غير النهاية، لأن العلل الغائية لا يصح فيها التسلسل الى اللاّتناهي . لأن اللاّتناهي يناقض النهاية أي الغاية . والخير يتضمّن معنى النهاية أي الغاية، فإذًا لا بُدّ من الانتهاء الى خير أول لا يكون خيراً من وجه المشاركة والاستفادة بالقياس الى شيء

والانفعالية مما تصبح به مستعدة بالاستعداد القريب لاصدار الافعال الخاصة بها، ومثل هذا الكمال في النار هو حرارتها وخفتها وجفافها وما شاكل . واما الضرب الثالث والاخير فهو ادراك الشيء امرًا على انه غايته التي يسكن عندها كأن تبلغ النار المحل الذي تسكن فيه والقوة تبرز الفعل المعدة له . وهذا نقلا عن القديس توما (خلاصة جزء ١ م ٦ ف٣) وعن ابن سينا (ف ١٩ مقالة ١ الهيات) فينتج من ثم ضرورة انه لما كان ذات الله بذاته كاملا لا يفتقر في كماله الى زيادة شيء البتة كان الله نفس خيريته . وابن سينا في المحل المذكور قد اثبت هذه القضية من كونه تعالى واجب الوجود بذاته فاذاً هو خيرية بذاته لان الوجود خيرية، وكمال الوجود خيرية الوجود، فلو كان له وجود منتظر متأخر عن وجوده لكان ذلك الوجود المنتظر ممكناً ان يكون له ولا يكون له . فاذاً لا يكون واجب الوجود بكل جهاته، لان ممكن الوجود ليس واجب الوجود . ثم لان الوجود المنتظر ليس يكون له الا لعلة . والواجب الوجود لا يتعلق بعلة من العلل .

(١) هذا البرهان هو نتيجة السابق وايضاحه .

آخر بل خيرًا بذاته • وهذا هو الله • فإذًا الله نفس خيريّته •

وءٌ أيضاً لأن ما هو موجود يمكنه ان يستفيد شيئاً بالمشاركة، وأمّا نفس الوجود فإنه لا يستفيد شيئاً • لأن ما يستفيد فهو بالقوّة، وأمّا الوجود فهو فعل، والله هو نفس الوجود كما أثبتناه (ف ٢٢) فإذا ليس الله خيرًا بالاستفادة والمشاركة بل خيرًا بالذات •

وهٌ أيضاً لأن كل ما هو بسيط انما وجوده وما هو (أي الموجود) فيه واحد، إذ لو كان الوجود شيئاً والموجود شيئاً آخر لانتفت منه البساطة، والله بسيط بكل انواع البساطة كما تبيّن (ف ١٨) فإذاً كونه خيراً ليس شيئاً آخر سواه هو نفسه • فاذاً هو خيريّته •

ثم من هذه الأدلّة يتضح أيضاً انه ما من خير آخر من دون الله يكون نفس خيريّته ولهذا السبب قيل (عد ١٧ ف ١٩ من متى) ليس (صالح) خير سوى الله • (١) •

---

(١) يتبين لك صدق هذه النتيجة من الحاشية التي قدمناها، حيث قلنا ان الكمال الجوهري اي الخيرية الجوهرية انما هي قائمة بحصول ذات الشيء على الوجود بصورتها الجوهرية، فان الذات وان كانت اساس الخير في الشيء فيصدق عليها لفظ الخيرية بالتبعيض لا بالاطلاق، وانما يطلق عليها اسم الخيرية الجوهرية متى تم لها الوجود الجوهري بالفعل، لان الشيء لا يصدق عليه اسم الخير بالخيرية الجوهرية الا اذا كان بالفعل، وليست ذات المخلوق تكون بالفعل الا بالوجود لتمايزها عن الوجود • هذا فضلا عن ان كمالها يقوم ايضاً باضافة الاعراض اليها •

الفصل التاسع والثلاثون

في أن الله يستحيل أن يكون فيه شرّ (١)

ومما قيل قريباً يتضح بجلاء أن الله لا يمكن أن يكون فيهِ شرّ . وذلك :

١ً لأن الوجود والخيريّة وكل ما يقال بالذات (٢) لا يمازجه شيء مما هو خارج عنه ، وإن كان الشيء الذي يوصف بانه خير يمكن أن يكون له شيء آخر عدا الوجود والخيريّة . إذ لا مانع من أن ما هو محلّ لكمال من الكمالات ، يحلّ فيه كمال آخر ، كما أن ما هو جسم يمكنه ان يكون أبيض وحلواً ؛ وكل شيء انما ينحصر في ضمن حدود حقيقته بحيث لا يمكنه ان يقبل دخول شيء اجنبيّ عليه (٣) . والله هو الخيريّة لا الخيِّر

(١) مدار البحث ههنا على الشر الذي يلحق طبيعة الاشياء لا الارادة لان شر الارادة سوف يرد الكلام عليه .

(٢) يراد « بما يقال بالذات » ما يدل على الذات والماهية المجردة كالحكمة مثلا والخيرية وما شاكل .

(٣) وذلك لان حدّ الشيء يتضمن فقط مبادئه الذاتية ، ويحصر ماهية طبيعته حصرا مانعاً من دخول شيء اجنبي عليها ، كما هو بيّن من تعريف الحد . فيكون معنى عبارة الماتن على ما قاله الشارح ان ماهية الشيء المعبر عنها بحده ، ان كانت قائمة بذاتها فليس فيها شيء مضاف اليها لامتناع دخول اجنبي في حدها ، والّا لم تكن هي الماهية المعبر عنها بالحد . كما لو انزلنا الخيرية قائمة بذاتها فيمتنع وجود شيء فيها ليس بخير . واما

فقط كما تبيَّن (ف ٣٧ و٣٨) . فاذاً لا يمكن ان يكون فيه شيء ليس خيرية . وعليه فيستحيل ان يكون فيه شرٌ البتة .

و٢ً ايضاً كل ما كان منافياً لذات شيء يمتنع ان يكون لذلك الشيء ما دام الشيء على حاله . كما انه لا يمكن أن يكون للانسان اللانطقُ واللاإحساس ما لم يبطل الانسان ان يكون انساناً . والذات الالهية هي نفس الخيرية كما تبين في الفصل المتقدم . فاذا الشر الذي هو مقابل للخير يستحيل ان يكون له محلّ في الله ما لم ينعدم وجوده تعالى . وهذا محال لانه سرمدي كما تبين (ف١٥) .

و٣ً ايضاً لما كان الله نفس وجوده كان من الممتنع ان يقال عليه شيء بالمشاركة ، كما تبين ذلك من الدليل المتقدم في الفصل السابق (١) . فاذا لو جاز ان يقال عليه الشر لقيل عليه لا بالمشاركة بل بالقول بالذات (٢) ولكن الشر لا يقال على

ما هو موصوف بالخير فكما انه محل للخير فلا مانع من ان يكون محلا لكمال غير الخير او لشيء غير خير .

(١) « حيث قال ان الوجود لا يقبل شيئاً بالاستمداد والمشاركة » لان الوجود اخر فعلية الشيء اي اخر فعل ينتهي اليه ، فان كان الوجود قابلا لشيء فالشيء المقبول يكون هو الوجود اي الحصول بالفعل ، والوجود القابل يكون بالقوة وهذا خلف .

(٢) لان ما يشارك غيره في شيء انما هو بالقوة الى ذلك الشيء المشارك فيه ، ويتقدمه الشيء المشارَك (بفتح الراء) لانه يستمده والله ليس فيه شيء بالقوة ولا يتقدمه شيء بتة فاذاً لو صح ان يقال الشر على الله

شيء قولاً بالذات كأنه ذات ذلك الشيء، لانه حينئذ يفوته الوجود الذي هو خير بالذات كما بيناه (في ف ٣٧) والشريّة يستحيل ان يداخلها شيء ليس منها كما ان الخيرية لا يدخلها شيء خارج عنها فاذاً يستحيل ان يقال الشر على الله .

و٤ً ايضاً ان الشر مقابل للخير وحقيقة الخير تقوم بالكمال، فاذاً حقيقة الشر تقوم بالنقص ويستحيل ان يكون في الله نقص لانه كامل بجميع انواع الكمال كما تبين في (ف ٢٨) . فاذاً يستحيل ان يكون في الله شر .

و٥ً ايضاً ان شيئاً انما يكون كاملاً من حيث انه بالفعل، فالناقص اذاً ناقص من حيث ينقصه الفعل، فاذاً الشرّ إما انه عدم وإما متضمّن للعدم ومحل العدم القوة، وهذا لا يمكن ان يكون في الله فإذاً ولا الشرّ أيضاً .

و٦ً ايضاً ان كان الخير ما يشتهيه الجميع فالشرّ إذاً ما تنفر منه كل طبيعة من حيث هو كذلك . وما كان في الشيء مضاداً لحركة ميله الطبيعي فهو قسري فيه ودون الطبيعة .

لوجب ان يقال عليه بالذات . والشر لا ذات له بل انما هو عدم جوهر او عدم صلاح حال الجوهر ، كما قال ابن سينا في المحل المذكور . فاذا ليس يقال الشر على الله لا بالمشاركة ولا بالذات . ثم لو فرضنا المحال وقيل الشر على الله لوجب ان يُفهم عليه شرية لا شر لانه نفس وجوده ولما كانت الشرّية كالخيرية لا يدخلها شيء ليس منها ، كما قال الماتن في هذا المقام ، لكان هذا القول انكارا لوجود الله ، تعالى عن مثل هذا الكفر والالحاد لان الشرية لا وجود لها .

فالشر اذاً هو في كل شيء قسري ودون طبيعة ذلك الشيء، من حيث هو شر له، وإن كان في الاشياء المركبة قد يمكن ان يكون طبيعياً للشيء باعتبار شيء له (١) والله ليس مركباً وليس يمكن ان يكون فيه شيء قسري او دون الطبيعة كما تبين في (ف ١٩) .

فاذاً ليس يمكن ان يكون في الله شرٌّ .

و٧ً على هذا ايضاً تقوم شهادة الكتاب المقدس فقد قيل (في عد ٥ ف ١ من رس يوحنا الاولى) ان الله نور وليس فيه شيء من الظلام . وقيل (عد ١٠ ف ٣٤ من ايوب) حاشى لله من النفاق وللقدير من الجور .

الفصل الاربعون

في ان الله هو خيرُ كل خيرٍ (٢)

(خلاصة جزء ١ م ٧ ف ٤)

وايضاً يتبين مما سلف ان الله خير كل خير . وذلك :

---

(١) قول الماتن « وان كان الشر في الاشياء المركبة قد يمكن ان يكون طبيعيا بالنسبة الى شيء له » قد مثل عليه الشارح قال : ذلك كالمولود اعمى او اعرج ، فان العمى يكون طبيعيا في العين والعرج في الرجل، لان العين والرجل وُجدا كذلك منذ الخلقة ، ومع ذلك فالعمى والعرج شران لانهما عدم ما يجب لصاحبهما .

(٢) بعد ان فرغ من الكلام على خيرية الله بوجه الاطلاق اخذ بالبحث عنها من وجه اضافتها الى الخيرات الباقية فقال : الله خير كل خير .

١ً لان خيرية كل شي هي كماله كما قيل (ف٣) . فلما كان الله كاملًا بالكمال المطلق، كان ان كماله يشتمل على كل كمالات الاشياء كما تبين (ف ٢٨) . فينتج انه يستوعب بخيريته جميع الخيرات وعليه فيكون خير كل خير .

و٢ً أيضاً ان كل ما يقال انه بصفة كذا او كذا من باب المشاركة ، فانما يقال إنه كذلك من حيث ان فيه شبهاً منها في الشيء الذي يقال انه كذلك قولًا بالذات اي قولاً ذاتياً كالحديد مثلًا، فانه يقال انه محترق من جهة انه يشارك النار في شبه منها ، والله هو خير بالذات وجميع ما سواه خير بالمشاركة كما تبين (في ف ٣٨) . فاذا ليس يقال لشيء خير الا من حيث ان فيه شبهاً بخيرية الله فالله اذاً خير كل خير .

وهنا يجب ان تعلم ان الاضافة اما ان تكون من قبيل اضافة السبب ، او ما يجري مجراه، الى المسبَّب . واما ان تكون من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف، بمعنى ان خيرية جميع الاشياء انما توصف بانها خير لانها نفس خيرية الله الحالة فيها حلول الصورة، والتي من اجلها فقط تقال انها خيرية .

وهذا القول قد نقضه الماتن في (ف٢٧)حيث بين ان الله ليس يكون صورة شيء من الاشياء .

واما المعنى الاول فهو الذي اراده الماتن كما يتضح من براهينه الآتية : وهو ان خيرية الله انما هي المبدأ الفاعلي والمثالي والغائي لكل خيرية توجد في الاشياء، فتكون الاشياء خيرة بخيريتها الخاصة، ولهذا تتكثر الخيريات في الاشياء، الا ان هذه الخيرية الخاصة بالاشياء انما هي المستفادة لها من خيرية الله لانها شبه خيريته تعالى ، فيصح ان توصف بها كما يوصف المحل بما هو حال فيه، وهذا كاف ودقيق فاعلمه .

و٣ً ايضاً لما كان كل مشتهىً انما يشتهى من اجل الغاية، وكانت حقيقة الخير قائمة بهذا وهو انه مشتهىً، وجب ان كل شيء انما يقال له خير إما لانه غاية او مُعد الى الغاية . فاذاً الغاية القصوى هي التي منها يستمد الجميع حقيقة الخير. والله هو الغاية القصوى كما سنبين ذلك في ف ١٧ من ك ٣ من مؤلفنا هذا .

ومن ثم كان ان الرب لما وعد موسى برؤية نفسه قال له: اني اريك كل خير (خروج عد ١٩ ف ٢٣ وفي عد ١١ ف ٧ من سفر الحكمة) يقال عن الحكمة : قد أوتيت معها كل صنف من الخير ونلتُ من لديها غنىً لا يُحصى .

الفصل الحادي والاربعون

في ان الله هو الخير الاعظم

(خلاصة جزء ١ م ٦ ف ٣)

وبما قيل قريباً يستدل على ان الله هو الخير الاعظم وذلك :

١ً لان الخير الكلي يفضل كثيراً كل خير جزئي كما ان خير الامة افضل من خير الفرد الواحد (١) لان خيرية الكل وكماله يفضلان كثيراً خيرية الجزء وكماله .

والخيرية الالهية هي بالقياس الى سائر الخيريات كالخير الكلي

---

(١) قاله ارسطو في ك ١ من علم الاخلاق ف ١١ عد ٨ .

الى الخير الجزئي لان الله خير كل خير ، كما تبين في الفصل المتقدم . فاذاً الله هو الخير الاعظم .

و٢ً ايضاً لان ما يقال بالذات انما يقال بوجه احق (١) مما هو مقول بالاشتراك . والله هو خيّر بذاته وما سواه فخيّر بالمشاركة والاشتقاق ، كما بيّناه في ف ٣٨ . فاذاً الله هو الخير الاعظم .

---

(١) « احق » افعل التفضيل من حقيق وهو هنا وصف الحقية والحقية: أما حقية الشيء واما حقية القول . فالأولى كون الشيء مطابقاً للذهن وهذه متبنية على الوجود، فكل ما كان اكمل وجوداً كان اكمل حقية، وعلى هذا يكون لفظ الاحق ولفظ الاكمل بمعنى . واما حقية القول فكون القول مطابقاً للشيء المقول عليه كقولك الله موجود فان هذا القول مطابق لواقع الامر لان الله موجود حقيقة . فنقول والحالة هذه ان قول الماتن : ما يقال بالذات (كالحكمة مثلا والخيرية اذا فرض كل واحدة منها قائمة بذاتها) انما هو مقول بوجه احق مما هو مقول بالمشاركة ، هذا القول صادق بالمعنيين . اما على المعنى الاول فلان ما يوجد لشيء وجوداً بالذات ، فوجوده فيه اكمل منه في ما هو لغيره بالاشتراك والاشتقاق ، مثلا النارية وجودها في النار اكمل منه في ما له او فيه نار . وكذلك الحكمة وجودها في ما هو الحكمة اكمل منه في من له او فيه حكمة . وهذا بين . ومن هذا ينتج ايضاً صدق قول الماتن بمعنى الاحق الثاني ، وذلك لانه واضح ان لفظ الحكمة انما يقال على نفس الحكمة باحق واصدق وجه من قوله على من له او فيه الحكمة بالاشتراك ، لانه مقول على الحكمة بالمطابقة الكاملة اعني بمطابقة كل معناه على كل الذات .

و٣ً أيضاً ان كل ما كان الاعظم في جنس جنس (١) من أفراد الاجناس، فانما يكون العلّة لجميع ما يندرج في ذلك الجنس، لان العلّة أفضل من المعلول، ولكنه قد تبين في الفصل السابق ان جميع الاشياء انما تأخذ حقيقة خيريتها من الله. فاذاً الله هو الخير الاعظم.

و٤ً لانه كما ان ما كان اشدّ بياضاً يكون أقل ممازجة للسواد فكذلك ما هو اشد خيراً فهو اقل ممازجة للشر.

والله في اقصى البعد عن ممازجة الشر لان الشر لا يمكن ان يكون فيه لا بالفعل ولا بالقوة، وهذا له باقتضاء طبيعته كما تبين (ف ٣٩) فهو اذاً الخير الاعظم ومن ثم قيل (عد ٢ ف ٣ ملوك١) ليس قدوس مثل الله.

الفصل الثاني والاربعون

في ان الله واحد (٢)

(ف ٣ س ١١ جزء ١ من الخلاصة اللاهوتية)

فاذا تقرر ما سلف يتضح جلياً ان الله ليس يكون غير

---

(١) المراد بلفظ الجنس لا الجنس المنطقي الحقيقي، بل كل لفظ عام يستغرق معناه جميع ما يصلح له وقد مر شرحه في ف ٣٤.

(٢) ان المـاتن في بحثه في كمالات الله لم يتبع ترتيبها في الوجود بل ترتيبها في المعرفة، فتقدم الكمال على الخيرية لاننا من معرفتنا كمال الله

واحد . اذ انه يستحيل ان يكون اثنان وكل واحد منهما الخير الاعظم . فان ما يوصف باسمى رتبة من الوصف ليس يوجد الا في واحد (١) فقط والله هو الخير الاعظم كما تبين (ف ٤١) فإذاً الله واحد .

و٢ً قد تبين ف ٢٨ ان الله كامل بكل نوع من الكمال بحيث لا يفوته شيء من الكمالات . فإذا لو كان آلهة كثيرون لوجب ان يكون الكثيرون هذه حالهم من الكمال . ولكن ذلك مستحيل . لانه لو كان كل واحد منهم بحيث لا يفوته كمال من الكمالات ولا يمازجه شيء من النقصان ، الامر الذي يشترط ضرورة في كون الشيء كاملاً بمطلق الكمال ، لما وجد ما يتميز به الواحد منهم عن الآخر . (٢) فاذاً يستحيل وضع آلهة كثيرين .

نستدل على خيريته، ثم عقب البحث عن الخيرية بالكلام عن الوحدة لانه اذا عُرف ان الله هو الخير الاعظم عُرف للحال انه واحد"، كما يتضح لك من براهينه .

(١) لان ما يوصف بنوع فائق من الفضل انما هو مَن تعالت فاضليته على الجميع، فلو قدر ان شيئاً من الجميع يوازيه بالفضل لحصل التناقض، اذ يكون افضل من الجميع، ولا افضل من الجميع . وعليه لما كان الله هو الخير الاعظم بمعنى التفضيل المطلق، اي ان خيريته تفوق كل خير فواقاً لا حد له، كان لا يكون الا واحدا .

(٢) فلو وجد في الاله الواحد ما يمتاز به عن الآخر لكان ما يمتاز به عنه اما كمالاً من الكمالات واما نقصاً، فان كان كمالاً وجب ان هذا الكمال المميز يفوت الثاني فليس الثاني كلي الكمال ، فليس الله ؛ وان نقصاً ، فليس الله ؛ لان الله لا نقص فيه ؛ ولعل قائلا يعترض بما اعترض الغزالي

و ٣ً أيضاً ما يكفي لصنعه وضع شيء واحد ، فالاحسن والاولى أن يتم صنعه بواحد، من أن يتم بكثيرين . ونظام الاشياء هو على احسن حال يمكن ان يكون عليها (١) لان القوة الى

(في كتابه تهافت الفلاسفة مسئلة ٥) فيقول : وما المانع من وجود اثنين كل واحد منهما له جميع ما للآخر من الكمال، بحيث يكونان متكافئين ومتماثلين بالنوع ولكنهما متغايران بالعدد فقط . فالجواب ان هذا القول لا ينهض، لانه وان نُزّل ان الاثنين لا يتغايران الا بالعدد، فتبقى الاستحالة، لاقتضاء ان يكون حينئذ في واحد منهما شيء خارج عن طبيعة النوع ، يتم به تغايره عن الآخر، كما سيتضح لك من البرهان السابع وما يليه. ويجدر بنا ان نذكر لك هنا ما قاله ابن سينا (ف ٩ مقالة ٢ من الالهيات) اثباتاً لهذه القضية قال : كيف يمكن ان تكون الماهية المجردة عن المادة لذاتين، والشيئان انما يكونان اثنين اما بسبب المعنى واما بسبب الحامل للمعنى واما بسبب الوضع والمكان او بسبب الوقت والزمان . وكل اثنين لا يختلفان بالمعنى فانما يختلفان بشيء غير المعنى ، وكل معنى موجود بعينه لكثيرين مختلفين، فهو متعلق الذات بشيء مما ذكرناه من العلل ولواحق العلل فليس واجب الوجود . وكل ما ليس لمعنى ولا يجوز ان يتعلق الا بذاته فقط ، فلا يخالف مثله بالعدد فلا يكون اذاً له مِثل . لان المثل مخالف بالعدد (اه) فترى ان مبنى برهان ابن سينا كون الله واجب الوجود وهذا البرهان مورد في عد ٧ من متن هذا الفصل .

(١) قوله « نظام الاشياء هو على احسن حال يمكن ان يكون عليها » معناه ان الأشياء باعتبارها في الحال التي هي عليها ، انما هي من الترتيب والانتساق بحيث لا يمكن ان تكون على احسن حال منه، لأن كل الاشياء حاصلة على الكمال المطلوب لذاتها وعلى الترتيب اللازم لانتظام بعضها الى بعض ، لا ان الله لا يمكنه ان يوجد نظاماً آخر او يزيد الاشياء الحاصلة كمالا عارضاً فوق الذي لها (كذا عن الشارح) .

الكمال التي هي في الاشياء لا تنقصها قوّة الفاعل الاول بل هي محاضرة لها(١) وكفى بترجيع الأشياء جميعها الى مبدأ أول واحد إتماماً لصنعها. فإذاً لا يجوز وضع مبادئ كثيرة.

و ٤ً أيضاً يستحيل أن تكون الحركة الواحدة المتصلة والجارية على قياس مطرد، صادرة عن عدة محركين، لأنهم إن حرّكوا معاً فلا يكون ولا واحد منهم المحرك الكامل (العلة المحركة الكاملة)، بل يكون جميعهم بمنزلة محرك واحد كامل، الامر الذي لا يكون في المحرك الاول؛ اذ ان الكامل متقدِّم على الناقص. وان لم يحركوا معاً فيكون كل واحد منهم يحرك تارةً وطوراً لا. فيلزم عن هذا ان الحركة لا تكون متصلة ولا معتدلة اطّراداً. فان الحركة المتصلة والواحدة تكون عن محرك واحد. ثم ان المحرك الذي لا يحرك دائماً، فتحريكه يكون على غير قياس مطرد، كما يظهر في الحركات السفلية التي تكون الحركة القسرية فيها مشتدة في ابتدائها متنقصة في انتهائها. واما الحركة الطبيعية فهي بالعكس.

والحركة الاولى واحدة ومتصلة كما اثبت ذلك الفلاسفة (في ك ٨ من الطبيع) فاذاً يجب ان يكون محركها واحداً.

---

(١) يعني ان قدرة الفاعل الاول الذي هو الله، اعطت كل شيء ما يتعلق بذات ذلك الشيء وما يلحق بتلك الذات والا لم يكن الشيء ذلك الشيء ولا تمّ له كمال طبيعته وهذا معنى قوله: قوة الاشياء الى الكمال لا تنقصها قوة الفاعل الاول.

وهً أيضاً إن الجوهر الجسماني معدّ للروحاني إعداده الى خيره، لأن الجوهر الروحاني هو خيريّة الأفضل التي ينزع الجسماني الى التشبه بها، إذ ان كل ما هو موجود انما يشتاق ما هو الاحسن بقدر طاقته. فإننا نرى أن جميع حركات الخليقة الجسمانية مرجعها الى حركة واحدة أولى، ليس حركة أولى سواها، ليس يكون مرجعها اليها من وجه ما. فإذا ما خلا الجوهر الروحاني الذي هو غاية الحركة الأولى ليس جوهر آخر إلا ويكون مرجعه اليه، وهذا الجوهر انما هو الذي نسميه الله.

فإذاً ليس يكون الله غير واحد (١).

وٍ٦ أيضاً ان المختلفات المنتظم بعضها مع بعض لا يتمّ انتظام بعضها الى بعض الأ لانتظام جميعها الى شيء واحد، كما أن انتظام افراد العسكر بعضهم الى بعض انما يكون لانتظام كل العسكر الى القائد. وذلك لان توافق المتخالفات في نسبة واحدة لا يمكن ان ينشأ عن طبائعها الخاصة من حيث هي متخالفة، بل ان هذه الحيثية (اي كون طبائعها متخالفة) تكون بالأولى

(١) هذا البرهان هو الذي جاء به اريسطو في ك ٨ من الطبيعيات و ك ١٢ من الالهيات حيث حاول أن يبين أن عدد الجواهر الروحانية كعدد الحركات السماوية، بدليل ان كل جوهر جسماني انما هو مُعدّ لجوهر روحاني إعداده الى ما ينزع بحركته الى التشبه بهِ لأنه اكمل منه. وعليه فكما أن مرجع كل الحركات السماوية الى حركة اولى واحدة، فكذلك مرجع الجواهر الروحانية الى جوهر واحد هو الله. فترى من ثم أن صدق برهان الماتن متوقف على صدق برهان اريسطو. فتأمل.

منشأً لزيادة تبايُنها، ولا يحصل لها أيضاً ذلك التوافق عن الانتظامات المتخالفة، لامتناع ان تصدق تلك الانتظامات المختلفة من تلقاء نفسها ترتيباً واحداً، حال كونها متخالفة. وعليه فاما ان يكون انتظام الكثيرين بعضهم الى بعض حادثاً بطريق العرض، وإما ان يجب رد كل ذلك الى منظّم واحد أوّل يهيّ جميع الاشياء ويوجهها الى الغاية التي يقصدها، وجميع اجزاء هذا العالم تنتسق منظّماً بعضها الى بعض بحيث يعاون بعضها البعض الآخر، كما ان الاجسام السفلية تتحرك عن العلوية وهذه عن الجواهر غير الجسمية كما اتضح مما سلف ف ١٣ و٢٠. وليس هذا الانتظام حاصلاً بطريق العرض لان حصوله دائم او في الكثير منها. فاذاً ليس يكون لهذا العالم كله سوى منظم واحد ومدبر واحد، وليس عالم آخر غير هذا. فإذاً لا يوجد لكل هذه الاشياء الا مدبر واحد نسمّيه الله.

و٧ً ايضاً لو وجد اثنان وكل واحد منهما واجب الوجود لوجب ان يشترك كلاهما في معنى وجوب الوجود. فاذاً يجب ان يتخالفا في شيء يُضاف الى احدهما او الى كليهما، ومن ثم وجب ان يكون احدهما او كلاهما مركباً، وليس مركب يكون واجب الوجود بذاته كما تبين (ف ١٨).

فيستحيل اذاً ان يوجد كثيرون كل واحد منهم واجب الوجود، وهكذا يستحيل ان يكون آلهة كثيرون.(١)

(١) وسبب هذا تراه في البراهين التاليسة وفي قول ابن سينا الذي

ثم ان فرضناهما مشتركين في واجب الوجود، فالذي يختلفان فيه اما ان يكون شرطاً على وجه ما في تمام وجوب الوجود او لا .

فان لم يكن شرطاً لازماً كان اذاً شيئاً عارضاً لان كل ما يطرأ على الشيء ولا يؤثر في وجوده شيئاً فهو عرض فيكون اذاً لهذا العرض علة وهذه العلة اما ان تكون هي الذات التي

ذكرناه في الحاشية السابقة . وخلاصة ذلك أن الاثنين اذا اشتركا في وجوب الوجود ، فمن الضرورة ان يختلفا بشيء غير معنى وجوب الوجود، والا لن يكونا اثنين اذ كيف يمكن ان تكون الماهيـة المجردة عن المادّة هي بعينها لذاتين، والشيئان لا يكونان اثنين الا بسبب المعنى او بسبب الحامل للمعنى أو بسبب الوضع والمكان او الوقت والزمان، فلما كان الاثنان على قول الخصوم لا يختلفان بالمعنى وجب ان يتغايرا بشيء غير المعنى ، وتغايرهما بشيء غير المعنى يجعلها بالضرورة متعلقي الذات بشيء من الاسباب ، فلا يكون والحالة هذه ولا واحد منهما واجب الوجود بالذات ؛ هذا فضلاً عن ان فرض وجوب الوجود ماهية للاثنين انما هو جعـل وجوب الوجود نوعاً مشتركاً فيـه وهذا باطل . لان وجوب الوجود يكون حينئذٍ مركباً من معنى يعم ومعنى يخص، فاذا ليس واجب الوجود لامتناع كون واجب الوجود مركباً . وان قيل ان وجوب الوجود ليس ماهية بعينها لكليهما بل داخلاً في الماهية او لازماً لها او شرطاً فيها ، فتبقى المحالات الحاصلة من ذلك على حالها كما يتضح مما يلي . قال ابن رشد : هذا المسلك في التوحيد انفرد به ابن سينا وليس هو مسلك احـد الفلاسفة الاقدمين (مسئلة ٥ من كتابه التهافت) .

ثم لابن سينا في اثبات استحالة وجود اثنين واجبي الوجود برهان دقيق اشبه ببرهان القديس توما فراجعه ان شئت في ف ١١ من ترجمتنا اللاتينية تجاه وجه ٨١ حيث يثبت وحدة الله اي وحدانيته .

هي لواجب الوجود واما ان تكون شيئاً آخر. فان كانت هي الذات التي هي لواجب الوجود، وقد اتضح مما سبق في ف٢٢ ان نفس وجوب الوجود هو ذات واجب الوجود . فينتج من ثم ان وجوب الوجود هو علة ذلك العرض ولكن وجوب الوجود موجود لكليهما . فاذاً والعرض يكون لكليهما، وعلى هذا لا يكون بينهما انفصال من هذا القبيل . واما ان كانت علة العرض شيئاً آخر (غير الذات) فينتج انه ان لم يكن ذلك الشيء الآخر، فلن يكون العرض ، وان لم يكن العرض لن يحصل بينهما الاختلاف المذكور . فاذاً ان لم يكن ذلك الشيء الآخر فذانك الاثنان المفروضان واجبي الوجود لا يكونان اثنين بل واحداً . فيكون اذن الوجود الخاص بكل واحد منهما متعلقاً بالآخر، وحينئذ فلا يكون ولا واحدمنهما واجب الوجود بذاته .

واما ان كان ما يختلفان فيه شرطاً ضرورياً لتمام وجوب الوجود، فذلك لان هذا الذي يختلفان فيه ، اما ان يكون داخلاً في حقيقة وجوب الوجود كدخول المتنفس في حد الحيوان، واما لان نوعية وجوب الوجود تتعين به كما ان نوعية الحيوان تتم بالناطق . فان قدر الاول وجب انه حيثما يكن وجوب الوجود يكن ايضاً ما هو داخل في حقيقته، كما انه كل ما يصدق عليه لفظ الحيوان يصدق عليه انه متنفس . وعلى هذا ليس يكون بين الاثنين انفصال من هذا القبيل لكون وجوب الوجود منسوباً لكليهما على السواء .

وان قدر الثاني يحصل عنه ايضاً محال، لان الفصل كالناطق الذي ينوع الجنس غير داخل في حقيقة الجنس بل يكتسب للجنس الوجود بالفعل . لان حقيقة الحيوان انما توجد تامة سليمة من قبل ان يضاف اليها لفظ الناطق؛ الا ان الحيوان يمتنع وجوده بالفعل ما لم يكن ناطقاً او غير ناطق .

وهكذا يكون ان شيئاً ما يُتمّ وجوب الوجود من حيث وجوده بالفعل لا من حيث معنى حقيقة وجوب الوجود (١) . وهذا

---

(١) وسبب هذا الفرق كما نبه الشارح تأييداً لقول الماتن ان الفصل تكون نسبته الى الجنس على نوعين: اما النوع الاول فهو نسبته الى الجنس من حيث هذا له ماهيته القائمة بذاتها، وعلى هذا فالفصل، ونريد به هنا الفصل القريب، لا يكون متماً للجنس كالحيوان مثلاً من حيث الحيوانية اذ الحيوان حيوان من قبل دخول الناطق عليه وهذا بين . لانه يُعقل الحيوان من دون ان يُعقل الناطق . والنسبة الثانية هي نسبة الفصل الى الجنس من حيث تحقق الوجود في الخارج، وعلى هذا فالفصل القريب الاخير، كالناطق مثلا يكون مكملاً للجنس، بمعنى انه يقوّم من الجنس قابلاً مهيأ مباشرةً لحصول الوجود في الخارج، لعدم اقتضاء النوع الاخص مبدأ آخر صورياً لتحقق وجوده، وان كان لا بُد في الاشياء المادية من شرط حصول مبادئ أخرى مادية . وذلك لان الجنس يستحيل وجوده بالفعل ما لم يتحدد بالفصل . ولما كان الجنس انما يُعَدّ للوجود اعداداً قريباً بفصله، وكان الفصل انما يتميز عن جنسه تميزاً صورياً اي في الذهن لا حقيقةً، حصل بالضرورة ان وجوب الوجود، اذا نزل في هذين الاثنين المفترضين واجبي الوجود بمنزلة الجنس، وما يختلفان فيه بمنزلة الفصل كما يدل عليه سياق البرهان كان (اي وجوب الوجود) مستكملا ومستفيداً وجوده الخارج من شيء آخر يغايره مغايرة قائمة من جهة نفس الشيء باعتباره في ذاته . ومن ثم

محال لسببين : أما أولها فلأن ما هو واجب الوجود فإن ماهيّته هي نفس وجوده بعينه كما قرَّرناه في ف ٢٢ . والسبب الثاني لأن واجب الوجود يكون حينئذٍ مكتسباً له الوجود بالفعل عن شيء آخر وهذا خلف .

فإذاً وضع كثيرين كل منهم واجب الوجود بذاته من المستحيلات .

و٩ً إن كان يوجد الهان اثنان فهذا الاسم « الله » إمّا أن يقال على كل واحد منهما بالتواطؤ وإمّا بالاشتراك والتشكيك ، فإن بالاشتراك والتشكيك فهذا خارج عن قصدنا ، اذ لا مانع من ان يطلق على اي شيء اتفق اي اسم اتفق ، اذا اجمع عليه استعمال المتكلمين . وان قيل عليهما بالتواطؤ فيجب ان يحمل على كليهما باعتبار حقيقة واحدة ، وحينئذ يجب ان يكون لكليهما طبيعة واحدة باعتبار الحقيقة ؛ فهذه الطبيعة اذاً اما ان تكون في كليهما باعتبار وجود واحد محصَّل او باعتبار وجود ووجود مختلفين ، فان باعتبار وجود واحد فلا يكونان اذاً اثنين بل واحد فقط ، اذ لا يكون لاثنين وجود واحد اذا كانا مختلفين بالجوهر (١) .

كان هناك تركب من مادة وصورة او من ذات ووجود . وكل هذا مستحيل في حق واجب الوجود .

(١) قوله « اذا كانا مختلفين بالجوهر » معناه اذا كان هذا ليس ذاك ، ولا ذاك هذا ، بل هما مختلفان بالجوهر والذات فحينئذٍ يستحيل ان يكون لكليهما وجود واحد كما يستحيل ان يكون لبطرس وبولس وجود واحد ، لانهما ذاتان مختلفان لا يقومان ذاتاً واحدةً بالعدد بل لكل واحد منهما

واما ان كان لهذا وجود، ولذاك وجود آخر، فلن يكون ولا واحد منهما نفس ماهيته او نفس وجوده(١) وهذا لا بد من ان يكون في الله، اعني لا بد وان يكون وجود الله نفس ماهيته كما اثبتناه في ف ١٨. فاذاً لن يكون لا هذا ولا ذاك من الاثنين ما نعنيه باسم الله، فاذاً يستحيل وضع الهين.

و١٠ً ايضاً ليس شيء مما هو لهذا الفرد المشار اليه، من حيث هو عين متعينة مشار اليها، يمكن ان يكون لغيره لان فرديّة الشيء اي تشخصه ليس يكون لغير ذلك الشيء المفرد، ولكن ما هو واجب الوجود انما وجوب وجوده ثابت له من حيث هو هذا الفرد المعين، فاذاً يمتنع ان يكون وجوب الوجود صادقاً على غيره. وعلى هذا يستحيل ان يوجد كثيرون يكون كل واحد منهم واجب الوجود، وبالنتيجة يستحيل ان يكون آلهة كثيرون.

وجوده الخاص. فاذاً يستحيل ان يكون للاثنين طبيعة واحدة باعتبار وجود واحد.

(١) وقوله « فلن يكون ولا واحد منهما نفس وجوده ولا نفس ماهيته »، سببه انه لما كانت الماهية واحدة في الاثنين، واما وجودها فمختلف فيهما، لزم ان تكون الماهية فيهما غير الوجود. ومن ثم من كان منهما نفس وجوده فلا يكون نفس ماهيته، وبالعكس من كان منهما نفس ماهيته لا يكون نفس وجوده. فاذاً لا يكون ولا واحد من الاثنين يصدق عليه اسم الله، لان الله، ذاته هي نفس وجوده. وقد قال ابن سينا في هذا: ان كان اسم الله يُحمل على الاثنين بالتواطؤ فقد حصل معنى عام عمومَ لازمٍ او عموم جنسٍ، وهذا باطل. فترى ان برهان القديس توما ادق واعمق.

واما اثبات الوسطى فهو انه لو لم يكن ما هو واجب الوجود، هو هو المعين المفرد من حيث هو واجب الوجود، لوجب ان لا يكون تعين وجوده ضرورياً باعتبار ذاته، بل وجب ان يكون تعين وجوده متوقفاً على شيء آخر غير ذاته . وكل شيء من حيث هو موجود بالفعل انما يتمايز عن جميع ما سواه بهذا، وهو ان وجوده هو وجود معيّن مشار اليه (١) فينتج اذاً ان ما هو واجب الوجود من جهة انه موجود بالفعل، يكون متوقفاً وجوده على غيره، وهذا يناقض حقيقة ما هو واجب الوجود . فاذاً لا بد من ان ما هو واجب الوجود انما يكون واجب الوجود من حيثيّة انه هو هذا الفرد المعين والمشار اليه .

---

(١) هذا البرهان مستمد من نفس تعريف الواجب وجوده بالذات، لان الواجب الوجود بالذات انما هو باعتبار نفس الاسم ما كان الوجود واجباً له لمعنى في ذاته، لانه لو كان لمعنى ليس في ذاته ولذاته، لكان واجب الوجود بغيره لا بذاته. وقولنا كون الوجود واجباً لواجب الوجود لذاته، في حكم قولنا ان واجب الوجود واجب له تحقق الوجود وحصوله له بالفعل ضرورة. ولكن حصول الشيء بالفعل وكونه متعيناً وممتازاً عن جميع ما سواه معنيان متلازمان لا يستقيم الواحد منها دون الاخر . فاننا نقول مثلاً ان بطرس من حيث هو هذا الانسان، فانه موجود بالفعل لا من حيث هو انسان بالاطلاق، فيكون التعين «بلفظ هذا» ملازماً للوجود بالفعل . فاذاً واجب الوجود بالذات انما يثبت له وجوب الوجود من حيث هو هذا المعين والمتمايز عمن سواه . والا كان تعين وجوده مستمداً له من غيره ولزم ان يطرأ على واجب الوجود وجودٌ ليس له في حد نفسه، كما يطرأ على الانسانية مثلاً، فليس اذاً يكون واجب الوجود بذاته وهذا دقيق فاعلمه.

و١١ً ايضاً ان الطبيعة المدلول عليها بهذا الاسم الكريم الله ، اما ان تكون متشخصة بذاتها في هذا الذي نسميه الله، واما ان تكون متشخصة بغير ذاتها . فان كانت متشخصة بغير ذاتها وجب ان يكون ثَمَّ تركيب(١) . وان كانت متشخصة بذاتها امتنع ان تكون لغير الله ، لامتناع ان يكون ما هو مبدأ للتشخيص مشتركاً فيه بين كثيرين(٢) . فاذاً يستحيل وجود آلهة كثيرين .

و١٢ً زد عليه انه لو كان يوجد الهان لوجب ان لا تكون طبيعة الالوهيَّة في كليهما واحدة بالعدد(٣) . فاذاً لا بُدَّ من ان

---

(١) اي تركيب من الذات والوجود والعوارض المشخّصة .

(٢) لان الاشتراك يناقض التخصيص، فما يجعل بطرس ان يكون هذا بطرس، يمتنع ان يكون لبولس، والا كان بطرس هو بولس وهذا محال .

(٣) وذلك لان القول بان كلا من الاثنين له طبيعة الالوهية قائمة بذاتها ولها وجودها الخاص، وان طبيعة الالوهية هي معذلك في الاثنين واحدة بالعدد، فيه (اي في هذا القول) تناقض بيّن، لان الاثنين ليس واحداً. فاذاً لن تكون الالوهية في الاثنين طبيعة واحدةبالعدد . فاذاً يجب ان يكون ثم شيء تتميز به طبيعة هذا عن طبيعة ذاك . ولا تتميز طبيعة عن اخرى الا بفصل من الفصول الذاتية او العرضية او بالمادة التي تكون حالة فيها . كما تتميز الانسانية عن الحيوانية بفصلها النوعي وانسانية بطرس عن انسانية بولس بالمحل الذي تحله ، والاعراض المشخصة لكل واحدٍ من الاثنين . والطبيعة الالهية كما اثبته المتن لا تقبل زيادة فصل من الفصول، وليست هي في مادة حتى تتقسم بها ، فاذا يستحيل ان يكون الهين اثنين .

يكون ثم شيء يميز الطبيعة الالهيّة، التي في هذا، عن تلك التي في ذاك. وهذا بيّن الإصالة لأن الطبيعة الالهيّة لا تقبل زيادةً ولا فصلًا من الفصول الذاتيّة ولا العرضيّة كما سبق بيانه (في ف ٢٣ و ٢٤) ثم لان الطبيعة الالهيّة ليست صورةً في مادّة (ف٢٧) لكي يمكن قسمتها بقسمة المادّة. فإذاً يستحيل ان يكون آلهة متعدّدون.

و١٣ً ان الوجود الخاص بشيء ما انما يكون واحداً فقط. والله نفسه هو عين وجوده كما تبين في ف ٢٢.

فاذاً يستحيل ان يكون اله غير الله الواحد (١).

و١٤ً ايضاً ان كل شيء انما يكون له الوجود على النحو الذي تكون له الوحدة (٢). ولهذا كان كل شيء انما ينفر

---

(١) تحرير هذا البرهان كما قال الشارح نقلا عن القديس (في كتابه في القوة مطلب ٢ ف ١) انه كلما كانت ذات الشيء هي نفس وجوده الخاص بهِ استحال ان تلك الذات باعتبار حقيقتها الواحدة تكون لغيره، استحالة ان يكون الوجود الخاص بشيء لغيره من الاشياء. مثال ذلك لو قدرنا ان الانسانية هي في سقراط نفس الوجود الخاص لسقراط اعني ان انسانية سقراط والوجود الخاص بسقراط شيء واحد بعينه لاستحال ليس فقط ان يوجد في الواقع سقراط آخر غيره بل ايضاً لاستحال ان يوجد انسان آخر يماثله في حقيقته. فكذلك ان كانت الوهية الله هي نفس وجوده استحال ان يوجد اله آخر يماثله في هذه الالوهية. والوهية الله تعالى هي نفس وجوده. فاذاً.

(٢) وذلك لان الواحد ملازم للموجود ولا يزيد على معنى الموجود معنى آخر غير هذا وهو انه غير منقسم فيحصل من ثم ان الشيء كلما كان

ما استطاع من انقسام نفسه خشية ان يستميله ذلك الى اللاوجود والطبيعة الالهية لها الوجود باكمل وجوهه . فاذاً والوحدة فيها على غاية كمالها . فاذاً ليست تنقسم بين كثيرين بوجه من الوجوه .

و١٥ً انا نرى ان كل جنس انما تكون الكثرة فيه صادرة عن وحدة ما ولهذا كان ان كل جنس انما فيه واحد اولٌ هو قياس ومقدار جميع ما يندرج في ذلك الجنس .

فاذاً جميع الاشياء التي تُلفى متوافقة في شيء واحد فلا بُدَّ من تعلقها بشيء واحد وكل الاشياء تشترك متوافقة في الوجود . فاذا لا بدَّ من شيء واحد فقط يكون مبدأ لجميعها وهو الله .

و١٦ً ان كل ايالة او امارة غاية ما يشتهيه مُتولي شؤونها انما هو الوحدة ولهذا كانت المونركية اي الملكية من افضل الامارات واحسنها وكذلك الاعضاء الكثيرة يقوم عليها راس واحد وان في هذه لدلالةً واضحة على ان الذي تستقيم له الولاية تجب له الوحدة . وعليه فقد تعين الاقرار بان الله الذي هو علة الجميع يجب ان يكون واحداً مطلقاً .

٢

ويمكننا ان نستنتج من آيات الكتاب المقدسة وجوب الاقرار بوحدانية الله . فقد قيل في عد ٤ ف ٦ من تثنية الاشتراع :

فيه معنى الموجود اشد واكمل كان فيه معنى الواحد اكمل واشد . والطبيعة الالهية لها الوجود البالغ غاية كماله . فاذاً الخ .

اسمع يا اسرائيل ان الرب الهنا اله واحد . وفي عد ٣ ف ٢٠ سفر الخروج : لا يكن لك آلهة اخرى تجاهي . وفي عد ٥ ف ٤ من رس افسس : وللجميع رب واحد وايمان واحد .

٣

ثم ان هذه الحقيقة تندفع بها اضاليل الخوارج القائلين بتعدد الآلهة وان كان اكثرهم يقولون بانه يوجد اله واحد اعظم موجبين ان سائر من يسمونهم الهة انما هم خلائقه مُطلقين اسم الالوهية على جميع الجواهر الازلية لاختصاصها بالحكمة والسعادة والتدبير .

على اننا نرى مثل هذا الاستعمال الكلامي وارداً في نفس الكتاب المقدس حيث يطلق اسم الآلهة على الملائكة الاخيار بل على البشر وعلى القضاة مثل هذه الآية الواردة في عد ٨ مز ٨٥ ما في الآلهة مثلك ايها السيد . وفي عد ٦ مز ٨١ قد قلت انكم الهة . وامثال هذه كثير ورودها في محال مختلفة من الكتاب (١) .

وعلى هذا فيظهر ان الذين هم اشدُّ مناقضةً لهذه الحقيقة انما هم اصحاب الاُثنينيَّة (المانيكيون) الذين يضعون مبدأين اوَّلين ولا واحد منهما علة للآخر . (٢)

وممَّن قاوموا هذه الحقيقة ايضاً بأضاليلهم اصحاب آريوس

(١) الا ان لفظ الآلهة في الكتاب وارد بمعنى غير الذي يريده به الخوارج لان هؤلاء يستعملونه بمعناه الحقيقي والكتاب المقدس يستعمله بمعناه المجازي او بمعنى المشاركة .

(٢) فانهم يضعون الهاً للخير والهاً للشر .

الذين يقولون بان الآب والابن ليسا الهاً واحداً بل الهين مع ان شهادات الكتاب المقدس تضطرهم الى الاعتقاد بان الابن اله حقيقي .

الفصل الثالث والاربعون

في ان الله غير متناه (١)

(خلاصة جزء ١ م ٧ ف ١)

ولما كان اللاتناهي تابعاً للكم كما يعلّمه الفلاسفة (ف ١٥

---

(١) اللامتناهي نقيض المتناهي وكلاهما صفة لما هو من مقولة الكم المتصل او المنفصل ويطلقان توسعاً على العظم الروحاني .

١ً فالمتناهي في اللغة واصطلاح الفلاسفة ما كان له حدّ ونهاية ينتهي عندها ولا نهاية له بعدها . فيكون اللامتناهي ما ليس له حد ولا آخر ينتهي اليه ويكون ١ً لامتناهياً بالقوة او لامتناهياً بالفعل ، فاللامتناهي بالقوة اما لامتناهٍ من جهة الزيادة كالعدد واما لامتناهٍ من جهة القسمة بان تمكن قسمته دائماً ، كالكم المتصل القابل للقسمة دائماً ، واما لامتناهٍ من الجهتين كالزمان القابل للقسمة والزيادة معاً ودائماً .

و٢ً يكون لامتناهياً بمعنى عدم الملكة او بمعنى السلب فالاول قد عرّفه اريسطو بأنه «هو الذي ايّ جزء اخذت منه فيبقى غيره منه وراءه يمكن أخذه» فيكون كل موجود منه لا يوصف بأنه غير متناهٍ بالفعل بل بالقوّة ولكن لا بمعنى ان تلك القوة يمكن اخراجها بكليتها الى الفعل . فيكون اللاتناهي بمعنى عدم الملكة قائماً برفع الصورة التي من شأنها ان تكون وليست ، فان كل عدد اخذته مثلا يبقى قابلا لصورة هي له وهي زيادة عدد اخر من جنسه وكذا كل جزء من كم متصل قسمته فانه يبقى قابلا لقسمة اخرى

و٨١ و٢٣ من ك ١ في الطبيعيات) لزم ان اللاتناهي من جهة

وكذا الزمان فهو دائماً قابل للزيادة والنقصان معاً والقديس توما يسمي هذا النوع من اللامتناهي لامتناهياً من قبيل المادة · واللامتناهي بهذا المعنى نقص لفوات الصورة الواجبة · واما اللاتناهي بمعنى السلب فهو على وجهين كما قاله ارسطو (ف٦ ك ٣ من الطبيعيات) لانه اما ان يكون لامتناهياً لعدم قبوله للنهاية والسمة لانه لا يدخل في جنس الكم كالنقطة التي يمكن ان يقال فيها انها لامتناهية كما يقال ان الصوت غير مرئي لانه ليس من جنس المرئيات وهذا من قبيل النقص في النقطة لانها نهاية المسافة وليست من المسافة بشيء · واما لانه وان كان داخلاً في جنس الكم فهو مع ذلك لا نهاية له ولاحد بالفعل ولهذا يسمونه لا متناهياً بالفعل ·

وهذا اللامتناهي قائم لا بسلب الصورة أو الحد الواجب كالاول بل بسلب القابل والمادّة التي تحدد الصورة وتقصرها حاصرة اياها في رتبة معلومة من مراتب كمالها او في جنس من اجناس المقولات فانه كما ان الصورة تحدد المادة وتعطيها وجوداً خصوصياً، فكذلك المادة والقابل يقصران امتداد الصورة· وعليه فالصورة التي لا تقصر المادة تناولها، ولا يحصرها القابل في مرتبة من مراتب كمالها، فانما تكون اكمل منها مقصورةً على تلك المرتبة ضرورة حصولها حينئذ على كل ما يوجد لها من الكمال · ومن ثم فمثل هذا اللامتناهي هو غاية في الكمال، اما بوجهٍ ما واما بالاطلاق، لانه ان كان لا حدّ له ولا نهاية في جنسه كالنار مثلاً فهو لامتناه باعتبارٍ ووجهٍ ما، وان كان لا نهاية له ولا حد من وجه من الوجوه ولا في جنس من الاجناس، فيقال انه لا متناهي الكمال بالإطلاق ·

و٢ً قلنا ان التناهي واللاتناهي يطلقان ايضاً على صور الاجسام التي هي غير مقاديرها وعلى العظم الروحاني وذلك توسعاً او تجوزاً، لان المتناهي واللامتناهي يقالان بالذات على ما هو كم بالذات، وقولهما على ما ليس كماً بالذات يكون لاجل نسبة لهذا الى ما هو كم بالذات، فانه يقال مثلاً قوة متناهية او لا متناهية

الكثرة لا تجوز نسبته الى الله اذ قد تبيّن (ف ٤٢) كون الله واحداً ليس فيه تركب من الاجزاء او الاعراض . وايضاً ليس يمكن ان يوصف باللاتناهي الذي هو من قبيل الكم المتصل، اذ قد تبين في ف ٢٠ انه تعالى ليس بجسم .

فبقي إذاً ان ننظر في أنه هل يليق به أن يوصف باللاتناهي من جهة العظم الروحاني فنقول :

١ً ان العظم الروحاني يُنظر فيه الى أمرين : الى القوّة والى خيريّة الطبيعة الخصوصيّة أي تمامها . فان شيئاً مثلاً يقال فيه انه اشدّ او اقل بياضاً على حسب القدر الذي بهِ تتمّ فيه بياضيته . وايضاً ان عظم قوة الشيء انما تقدر بعظم فعلهِ وافاعيله اي مصنوعاته . والواحد من هذين العظيمين ملازم للآخر ؛ فان الشيء لمجرّد كونه بالفعل يكون فاعلاً (اي شأنه ان يفعل) . فإذاً مقدار عظم قوته يكون على حسب المقدار الذي يتم به حصوله بالفعل الذي هو له . فبقي اذاً أن الاشياء الروحانية تتفاوت وصفاً بالعظم بحسب مقدار تمامها . فان الاشياء التي ليست عظيمة بالحجم كما قاله اغسطين (ف ٩ ك ٦ في الثالوث) فكل ما كان فيها الاحسن وجوداً كان هو الاعظم

لاختلافها وتفاوتها في الشدة والنقصان بالاضافة الى شدة ظهور الفعل عنها، او الى عدّة ما يظهر عنها من الافعال ، او الى مدة بقاء الفعل فيها . فاذاً اللامتناهي في العظم الروحاني يُعتبر من وجهين : من حيثية قوته ومن حيثية خيرية طبيعته اي تمامها، كما قاله الماتن وشرحه . فاذا فهمت ما ذكرنا وضحت لك نتيجة برهان الماتن الاول واستجلى لك ما قد يشتكل فيما يلي .

فيها . فينبغي اذاً علينا أن نبين ان الله لا متناهٍ بهذا النوع من العظم ، ولكن لا باللاتناهي المراد بهِ اللاتناهي من جهة العدم المقابل للملكة كما هي الحال في الكم المقداري أو العددي ، لان مثل هذا الكم من طبعه ان يكون له نهاية .

وعليه فالاشياء التي هي من هذا الكم انما توصف باللاتناهي بحسب ما يرفع عنها ما من شانهِ ان يكون لها من النهاية . ولهذا السبب كان اللاتناهي فيها دلالةً على النقص فيها .

بل انه تعالى غير مُتناهٍ باللاتناهي المراد به اللاتناهي بالسلب فقط ، لان كماله لا حد له ولا نهاية بل ان لاتناهيه هو في غاية الكمال . وبهذا المعنى يجب ان يضاف اللاتناهي اليه تعالى .

فان كل ما هو متناهٍ بحسب طبيعتهِ ، فانما يتعين اندراجه في حقيقة جنسٍ من الاجناس (١) .

وليس الله مندرجاً في جنس من الاجناس بل كماله يتضمن كل كمالات جميع الاجناس كما تبين (ف ٢٥ و ٢٨) . فالله اذا غير متناهٍ .

و٢ً ايضاً ان كل فعلٍ حال في شيء آخر إنما يأخذ تحدُّده من الشيء الذي هو فيه (٢) لان كل ما هو في شيء آخر ،

---

(١) لانه ليس موجود متناهٍ الا وهو داخل في جنس من اجناس المقولات لانطوا جميع انواع الوجود العامة للموجود المتناهي تحتها اي تحت المقولات .

(٢) قوله « الفعل » يريد به الصورة لانها الفعل المعطي المادة الحال

فانما يكون فيه على شاكلة حاويه. فالفعل اذاً الذي لا يوجد في شيءٍ آخر فليس يحدّده شيءٌ آخر كما لو كان البياض موجوداً بذاته، كما كان كمال البياضية الذي فيه ينتهي الى حدٍ، حتى يحصل

هو فيها الوجود . واما قوله « ان الفعل الحالّ في شيءٍ آخر يتحدّد بما هو حال فيه » لا يريد به ان ماهية تلك الصورة او طبيعتها النوعية يعتريها تغير من حلولها في المحل التي هي فيه، لان كون تلك الصورة لها طبيعتها الخاصة التي تندرج بها تحت هذا او ذاك النوع وفي هذه او تلك الرتبة من الوجود، فانما ذلك متوقف على فصلها النوعي الخاص لا على المادة، لان صورة البياض مثلا وطبيعته بل جوده البياضي كل ذلك حاصل للبياض وتام فيه، حلت الصورة في محل اولا، وليس حلولها في مادة يجعلها ان لا تكون بياضاً او يزيل عنها الوجود البياضي، والا كان مجرد حلول الصورة في محل يحولها من طبيعة الى اخرى وهذا محال .

فاذاً مراد الماتن بلفظ «التحديد» ان المادة تعطي الصورة حالًا من احوال الوجود بان تقصر امتدادها وتقبلها لا بكل ما هو واجب لطبيعتها من كمال الوجود، بل بمقدار معين من الكمال الذي تكون هي، اي المادة معدة ومهيأة لقبوله، ويكون هذا المقدار من الكمال المقبول رتبةً عددية من الكمال الواجب لطبيعة الصورة . وهذا معنى قول الماتن ان الحاوي يقبل المحوي على شاكلته اي بحسب استعداده .

وعليه فالصورة المنفصلة عن كل محل قابل لا يكون لها حد لوجودها بل هي على اكمل حال من الوجود الواجب لطبيعتها، فان كانت مندرجة في جنس من اجناس الوجود، فانها تكون حينئذٍ غير متناهية في ذلك الجنس . واما ان كانت غير مندرجة في رتبة من مراتب الوجود، كالوجود نفسه الذي هو فوق كل جنس، فهي حينئذٍ ان فرضت قائمة بذاتها غير حالة في محل يحددها، غير متناهية بالاطلاق . فالنتيجة اذاً واضحة وهي ان الله الذي هو نفس وجوده غير متناه بالاطلاق .

على كل ما يمكن ان يكون له من الكمال . والله هو الفعل الذي لا يوجد في شيء آخر البتة ، لانه ليس صورة في مادة كما تبين في (ف ٢٦ و ٢٧) ولا وجوده ملازم لصورة او طبيعة لانه هو نفس وجوده كما اثبتناه (ف ٢١) فبقي اذاً انه غير متناه .

و٣ً ان من الاشياء ما هو قوة فقط كالمادة الاولى ، ومنها ما هو فعل فقط كما هو الله ، كما تبين في ف ٦ . ومنها ما هو بالفعل والقوة كسائر الاشياء . والقوة لانها تقال بالقياس الى الفعل فلا يمكنها ان تتجاوز الفعل (١) وكما لا تتجاوزه في كل فرد من الافراد ، كذلك لا تتجاوزه بالاطلاق . فاذاً لما كانت المادة الاولى لامتناهية قويتها بقي ان يكون الله الذي هو فعل محض غير متناه في فعليته .

و٤ً أيضاً ان فعلاً ما ، كلما قل امتزاجه بالقوة ازداد كمالاً . وعليه فكل فعل تمازجه القوة فله حد لكماله ، وبالعكس كل فعل لا تمازجه القوة فليس له حد لكماله (٢) والله فعل محض براء عنه

(١) قوله « لا تتجاوز الفعل » يريد بها القوة بمعناها الصوري اي من حيث هي متعلقة بهذا الفعل ، كقوة النار مثلاً ، فانها لا تتجاوز النار . واما اذا اعتبرت بمعناها المادي اي من حيث هي ما يطلق عليه اسم القوة فلا مانع من ان تتجاوز الفعل

(٢) يقال ان فعلاً تمازجه القوة اذا لم يمحض في الفعلية بل لا يزال بالقوة الى فعل آخر ، والفعل الذي لا يزال بالقوة اليه من شأنه ان يكون له والا لا يكون اليه بالقوة ، فهو من كمالات الفعل الذي تمازجه تلك القوة ففوات ذلك الفعل منه يكون فيه بالضرورة نقصاً . فاذاً كلما تباعد الفعل

كل قوة كما سبق بيانه (في ف ١٦). فاذاً هو غير متناه .

وه ايضاً ان نفس الوجود اذا اعتبر في حد ذاته وباطلاق معناه فلا حد له ولا تناه ، لامكان ان يشترك فيه مشتركون غير متناهين وعلى وجوه غير متناهية. فينتج ان شيئاً ان كان متناهي الوجود فلا بد ان يكون تناهي هذا الوجود لسبب، يكون بوجه ما علة لذلك الوجود (١) ولكن وجود الله لا يمكن

عن الامتزاج بالقوة ازداد تدريجاً في الكمال كما قال الماتن . فلا يتم له كل كماله الخاص به الا اذا سلم من كل امتزاج بالقوة لانه يكون فعلا محضاً بالغاً اقصى ما يمكن له من دون ان يبقى له نهاية او حد من ورائه حد آخر . والله فعل محض براء عن كل قوة . فاذا هو غير متناه .

(١) لما كان البرهان السابق لا يستنتج منه اللاتناهي المطلق اذ قد يكون الفعل مندرجاً في جنس كالبياض مثلا ، فاننا ان انزلنا البياض قائماً بذاته ،فيكون فعلا محضاً وغير متناه، الا ان غير تناهيه منحصر في جنس البياضية لا يتعداه لغيره كما مر بك.وعليه فتعميماً للنتيجة اضاف الماتن برهانه التالي جاعلا لفظ الوجود حداً اوسط فكانه يقول : ان الوجود في حد ذاته انما هو غير متناه ولا يلحقه التناهي الا لعلة.والله هو نفس الوجود ولا علة لوجوده.فاذاً وجوده غير متناه فهو نفسه غير متناه .

واما قوله « ان كان شيء وجود متناه فلا بد من ان يكون تناهي وجوده عن علة » فذلك لان ما كان في حد ذاته وباعتبار طبيعته غير متناه كالوجود، فهو ان تناهى لا يتناهى من تلقاء نفسه ، والا كان من طبيعته لامتناهياً ومياًلا الى التناهي معاً ، وهذا خلف ، فان كل شيء انما هو من ذاته نفور من التجزوء والانقسام، لان ذلك مفضٍ به الى الفساد كما تقدم في الفصل السابق. فبقي اذاً ان يكون تناهي ما هو غير متناه في حد ذاته متأتياً له عن علة هي العلة الموجدة او العلة القابلة ، اما العلة الموجدة

ان يكون له علة لانه واجب الوجود بذاته كما تقدم في ف ١٨ فاذاً وجود الله غير متناه . فاذا هو نفسه غير متناه .

و٦ً ايضاً ان كل شيء حاصل على كمال ما فانه كلما ازداد اشتراكه في ذلك الكمال ازداد هو كمالاً ، ولكن يمتنع ان يوجد بل ان يتصور وجه يحصل به كمال على ابلغ واوفر نوع من الوجه الذي يكون به الشيء كاملاً بذاته ، ووجوده هو نفس خيريته وهذا انما هو الله (١) . فاذاً يمتنع من جميع الوجوه ان يتصور شيء احسن من الله واكمل منه . فاذاً هو لامتناه في جودته وخيريته .

و٧ً زد ايضاً ان عقلنا يمتد نطاق تعقله الى اللانهاية ، ودليله انه اي كمٍّ متناه من المعقولات ادركه فيمكنه مع ذلك ان يتصور اعظم منه (الى ما لا نهاية له) . والحال لو لم يكن في الوجود شيء معقولٌ غير متناه لكان إعداد عقلنا ونسبته الى

فلان حلول الوجود في محل معين يقتضي موجداً يحله فيه . واما العلة القابلة فلان المحل كما تقدم يحدد الصورة الحالة فيه .

(١) وذلك لان كل ما كان كاملا بالكمال بالذات فليس مشاركاً في الكمال بل هو نفس الكمال ولا تناهي لكماله اذ لا مزيد عليه كما تقول في النار انها نار بالذات فيكون لها كل كمال النارية الذي هو غير متناه في جنسه كما قدمنا بيانه . والكمال في كلام الماتن ماخوذ باطلاقه ، اي للدلالة على كل ما يصدق عليه اسم الكمال اعني به كل فعل وكل وجود . والذي يكون وجوده نفس خيريته او كماله ووجوده غير متناه فكماله بالضرورة غير متناه وهذا هو الله .

غير المتناهي امراً باطلاً لا طائل فيه . فاذاً لا بد من ان يكون في الوجود شيء معقول غير متناه يجب ان يكون اعظم شيء. وهذا ما نسميه الله . فاذاً الله غير متناه.

و٨ً ايضاً ان المعلول لا يمكن ان يتخطى حد علته ويستحيل صدور عقلنا عن غير الله الذي هو علة الجميع . فاذاً يستحيل على عقلنا ان يتصور شيئاً اعظم من الله . فاذاً ان كان عقلنا في وسعه ان يتصور شيئاً اعظم من كل ما هو متناه فبقي ان لا يكون الله متناهياً(١) .

و٩ً ايضاً ان القدرة اللامتناهية لا يمكن ان توجد في ذات متناهية لان كل شيء انما يفعل بصورته التي هي ذاته او جزء من ذاته(٢) فان القدرة انما هي عبارة عن مبدأ الفعل

---

(١) معنى هذا البرهان ان المعلول لما كان شبه علته كان من المستحيل ان يكون له من القوة اكثر مما لعلته كما سبق بيانه . والعلة انما تؤتي معلولها اما قوة ايجاد شيء في عالم الطبيعة او قوة ايجاد شيء في عالم التصور، وكما ان المعلول لا يمكنه ان يوجد بالقوة الماخوذة عن علته معلولاً اكمل من علته، فكذلك لا يمكنه ان يوجد تصوراً افضل من علته، وهذا في حكم قولنا ان المعلول لا يمكنه ان يتصور شيئاً افضل من علة نفسه . والله هو علة عقلنا . فاذاً لا يمكن لعقلنا ان يتصور شيئاً اعظم من الله .

(٢) قوله « يفعل بصورته التي هي ذاته او جزء من ذاته » لا يعارضه ما قاله في خلاصته جزء ١ م ٧٧ ف ١ حيث صرح ان المبدأ القريب للفعل انما الصورة العارضة للجوهر التي هي القوة لا الجوهر اي الذات لان الله ذاته هو نفس قوته . فيكون قوله « التي هي ذاته » جاريا على الله .

والقدرة الفاعلة التي هي لله ليست متناهية ، لانه يحرك في زمان غير متناه ، الامر الذي لا يمكن حدوثه الا عن قدرة غير متناهية كما سلف بيانه (ف ٢٠) . فبقي اذاً ان يكون الله غير متناهي الذات . وهذا البرهان جارٍ على مذهب الذين يقولون بازلية العالم ، وعلى فرض عدم ازلية العالم فالقول بلا تناهي القدرة الالهية يكون له حظٌ اوفر من الثبوت ، وذلك لان كل ما كانت القوة التي يخرجها الفاعل الى الفعل اكثر بعداً عن الفعل (١)

وقوله « او جزء من ذاته » صادقا على الخلائق لان القوة كجزء الذات فيها لحصول غيرها .

(١) قوله « كلما كانت القوة اكثر بعداً عن الفعل » لا يراد به ان بين القوة والفعل مسافة مكانية حقيقية ينتقل فيها من القوة الى الفعل ، بل شيء اشبه بما يحدث في الحركة المتصلة حيث يمر جزء منها بعد جزء . فالمحل القابل للتسخين كالماء والهواء مثلاً يختلف في قبوله للتسخين ، فمنه ما يقبله بسهولة ودفعة واحدة ، ومنه ما لا يقبله بسهولة ودفعة واحدة بل تدريجاً متواصلاً ، والسبب في ذلك كما قال اريسطو (ف١٢ من ك٥ في الالهيات) ان القوة المنفعلة انما تكون قابلة لانفعالها قبولاً قريباً إما لخلوها من مانع يعاوق ذلك وإما لان لها استعداداً أو تأهباً يكون على نحو ما هو المبدا او العلة لذلك الانفعال (انتهى كلام اريسطو) . ولما كان ذلك الانفعال الذي نريد به هنا خروج القوة الى الفعل المعدة هي اليه لا يمكن للقوة نفسها ان تتمه ، لانه ليس شيء يخرج نفسه الى الوجود وجب بالضرورة ان يكون لذلك الخروج الى الفعل علة مخرجة ، ولكن هذه العلة يشترط لفعلها كما تقدم خلو القوة المنفعلة من مانع يعوق خروجها ، ثم استعداد القوة المنفعلة ، واستعداد هذه القوة يكون اما بعيداً واما قريباً او أبعد كالبارد مثلا

كان مخرجها اشد فاعلية وقدرة ، ومثله ان تسخين الماء يتقاضى

المقصود تسخينه فانه اما بارد او أبرد أو غاية في البرودة ، وعليه فالقوة المسخنة له يجب ان تكون شدة قوتها في التسخين بنسبة بعد الاستعداد في البارد المسخن اي الذي شأنه ان يسخن. ولهذا قال الماتن ان تسخين الماء يقتضي قوة اشد من قوة تسخين الهواء وكذا بالعكس اي كلما قرب استعداد القوة المنفعلة كانت القوة المسخنة لا يحتاج فيها الى تلك الشدة بل يمكن ان تنقص بقدر قرب الاستعداد . فبعد استعداد هذا البارد الى قبول التسخين كما انه قد يكون في اقصى درجة من القرب من الفعل بحيث يكاد يماسه، وادنى قوة مسخّنة تسخنه، فكذلك قد يكون في اقصى غاية من البعد عن الفعل بحيث لا يمكن ان يتصور أبعد منه عن الفعل. ولكن هذا البعد القاصي الذي لا يمكن ان يتصور أبعد منه بين القوة المنفعلة وفعلها، والذي لا يتقاضى جوازه قوة فاعلة هي في غاية الشدة في جنسها ، فهذا البعد يمكن ان يتصور بعداً ابعد منه بما لا يحد وهو البعد الذي بين الفعل اي الوجود وبين عدم القوة واستعدادها. فاذاً يجب ان يكون البعد الذي بين اللاوجود والوجود بعداً غير متناه مستلزماً جوازه قوة غير متناهية. فاذاً ايجاد العالم من العدم اي اللاوجود المطلق يقتضي قوة غير متناهية. واما لفظة « غير متناهية» فيراد بها هنا لا اللاانتاهي بمعنى الاطلاق بل اللاانتاهي من وجه ما، اي من جهة طرف من الطرفين كما قال القديس توما (في ف١ مسئلة ٣ من كتابه في المسائل الخلافية في القوة) حيث قال: ان بعد الوجود عن اللاوجود المطلق انما يكون على وجه ما، بيدا انه دائماً بعد غير متناه، فطوراً يكون غير متناه من جهة طرف واحد كما لو قابلنا اللاوجود مطلقا بالوجود المخلوق الذي هو متناه ، ومثله لو قابلنا السواد الغير المتناهي فانما هو ممتنع مطلقا وبخلافه الانتقال من اللاوجود المطلق الى الوجود المتناهي، فانه ممكن لان البعد بين اللاوجود المطلق والوجود المخلوق المتناهي ينتهي عند هذا الاخير (انتهى كلام القديس توما وهذا الان كاف) . ثم اثبت

قوة اشد من قوة تسخين الهواء . ولكن ما ليس له وجود البتة فهو متقاص عن الفعل تقاصياً غير متناه ، وليس هو بالقوة بوجه من الوجوه . فاذاً ان كان العالم قد صُنع بعدما لم يكن له من قبل وجود سابق البتة فلابد وان تكون قوة صانعة غير متناهية. وهذا البرهان يصح في اثبات لاتناهي القوة الالهية حتى على مذهب القائلين بازلية العالم . فانهم يقرون بان الله علة جوهر العالم وان كانوا يحسبون هذا الجوهر ازلياً اذ يقولون ان الله الازلي هو علة العالم الازلي ، على نحو ما ان القدم تكون علة ازلية لاثرها اذا كانت منذ الازل قد رُسمت على التراب . نقول وعلى هذا التقدير ايضاً ينهض برهاننا المتقدم اذ يلزم مع ذلك ان تكون قوة الله غير متناهية ، وذلك لانه في كلا الحالين اي سواء خلق الله العالم في الزمان كما هو مذهبنا او اوجده منذ الازل على رأيهم ، فيبقى صحيحاً انه ليس يمكن ان يكون شيء في موجَده تعالى (بفتح الجيم) الا ويكون الله موجداً له ، لانه تعالى مبدأ كلي للوجود وعليه فقد اوجد كلّ ما اوجده عن غير سبق مادة او قوة . ولكن يجب ان نعتبر ان نسبة القوة الفاعلة هي بحسب نسبة القوة المنفعلة ، لان القوة المنفعلة السابق وجودها او

الماتن هذه القضية ببرهان الاختبار اذ قال: ان كل ما اوجدته القوة الفاعلة المتناهية مهما اشتدت فاعليتها انما اوجدته عن سبق مادة او قوة او محل . فاذاً ايجاد شيء من اللاوجود اي من غير سبق محل او مادة يقتضي قوة فاعلة غير متناهية . فاذاً قوة الله غير متناهية فاذاً هو نفسه غير متناه .

السابق تعقلها ، كلما كانت اعظم ، كان اخراجها للفعل مستوجباً لقوة فاعلة اعظم(١) . فبقي اذاً انه لما كانت القدرة المتناهية انما توجد مفعولا ما عن سبق قوة المادة ، كان ان قدرة الله التي لا تفترض سبق قوة بتة ليست متناهية بل غير متناهية ، وهكذا تكون ذاته غير متناهية .

و١٠ً ايضاً ان كل شيء انما يكون أدوم بقاء كلما كانت علة وجوده اشدّ فعلاً وأبقى اثراً . فاذا ما كانت مدة بقائه غير متناهية وجب ان يأخذ وجوده عن علةذات فاعلية غير متناهية . وديمومة الله غير متناهية اذ قد اثبتنا في ف ١٥ انه سرمدي . فاذاً لما لم يكن لوجوده علة اخري (٢) سوى ذاته وجب ان يكون هو نفسه غير متناه .

و١١ً ثم ان شهادة الكتاب تؤيد هذه الحقيقة فقد قيل في عد٣ مزمور ١٤٤ ان الرب عظيم ومسبَّح جداً وليس لعظمته استقصاء ونهاية .

وتصدع بصدق هذه الحقيقة ايضاً اقوال الفلاسفة الاقدمين

---

(١) اعلم ان القوة المنفعلة السابقة الوجود توصف بانها اعظم من وجهين اما لانها ابعد عن الفعل ، واما لانها اشد استعداداً لقبول الفعل كما ان القوة التي في الخشب ليكون تمثالاً هي اعظم من التي في الماء . ومراد الماتن هنا اعظمية القوة بالمعنى الاول .

(٢) قوله « ليس لوجوده علة اخرى غير ذاته » لا يريد به ان ذاته اصدرت وجوده فان هذه محال بل مراده ان نفس جوهره هو مسبب موجب لوجوده بلا حاجة لعلة اخرى لانه واجب الوجود .

الذين اضطرهم نور الحق الوضَّاح الى الاجماع على لاتناهي المبدأ الاول للاشياء . فانهم كانوا يجهلون معنى هذه اللفظة الحقيقي الوضعي. فمنهم من وهم ان لاتناهي المبدأ الاول انما هو على نحو لاتناهي الكم المنفصل . وقد ذهب الى هذا ديمقريط فزعم ان مبدأ الجميع انما هي ذرات غير متناهية . واما انكساغور فقد زعم ان مبادىء الجميع اجزاء متشابهة. ومنهم من توهم ان لاتناهي المبدأ الاول على حد لاتناهي الكم المتصل وهؤلاء هم الذين يقولون بان المبدأ الاول للجميع هو عنصر ما أو جسم من الاجسام خِلْطٌ مِلْطٌ غير متناهٍ .

ولكن لما تبيَّن باجتهاد الفلاسفة الذين جاءوا بعدهم وتحصيلهم ان لا جسم غير متناه ، وأضيف الى ذلك انه لا بُدَّ من وجود مبدأ أوَّل يكون غير متناه بوجه ما ، نتج من ثم ان ذلك اللامتناهي الذي هو المبدأ الأوَّل لَيس بجسم ولا قوة في الجسم .

الفصل الرابع والاربعون

في ان الله عاقل (١)

(خلاصة ف ١ س ١٤ جزء ١)

مما تقدم يجوز ان يستدل على ان الله هو عاقل وذلك :

١ً لانه قد تبين مما قيل في ف ١٣ ان المحرّكات (بكسر

(١) وجه النسبة بين هذه الفصل وما سبقه هو ان البحث عن الكمالات المتعلقة بالطبيعة يعقبه منطقياً النظر في ما يتعلق بفعل الطبيعة، وفعل الطبيعة

الراء) والمحركات (بفتحها) يمتنع فيها التسلسل الى غير النهاية بل لا بدّ كما يتبين ف ١٣ من ردّ جميعها الى واحد اوّل محرك لذاته . والمحرك لذاته انما يحرك نفسه بالشوق والادراك اذ نجد ان الاشياء التي تحرك ذاتها انما هي فقط تلك التي لها في نفسها ان تحرك وان لا تتحرك(١) فاذاً ينبغي ان الجزء المحرك في المحرك بذاته يكون مشتهياً ومدركا والحركة التي تتم بالشهوة والادراك يكون

اما مستقر في نفس الطبيعة، واما متعد . والفعل المستقر المؤذن بوجود الحيوة انما هما العقل والارادة ، فصدر كلامه بالبحث عن العقل لانه المتقدم . واول ما يسأل في المباحث عن الشيء انما هو هل هو . فقال ان الله عاقل واثبت كونه عاقلاً ببراهين ستة عداً ثم ايد ذلك بنصوص الكتاب المقدس .
اما برهانه الاول فهو مستمد من اقوال اريسطو في ك ٨ من الطبيعيات وك ١٢ من الالهيات فبعد ان رجح الرأي القائل بان المتحركات جميعها يجب ردُّها الى واحد اول لذاته وضع هذين التقديرين وهما : اما ان تنتهي المتحركات جميعها عند واحد اول محرك لذاته ، واما عند واحد اول غير متحرك البتة . ثم قال وعلى كلا التقديرين يجب ان يكون الله عاقلاً فاثبت اولا قضيته على التقدير الاول معولاً في ذلك على مبدأين بينهما اريسطو اولهما ان المحرك لذاته لا يحرك نفسه الا بالشوق والادراك . فاذا هو مدرك . والثاني ان المحرك الاول الغير المتحرك ليس يكون الا المشتهي المعقول وهو الله فاذا الله عاقل .

(١) هذه العبارة لاريسطو ذكرها في ك ٨ من الطبيعيات وشرحها القديس توما في كتابه (مسائل شتى في الحقيقة مسئلة ٢٠ ف ٢) قال : ان القوة المحركة في البهائم تعتبر من وجهين في حد ذاتها وباطلاق معناها ثم باضافتها الى الحكم الذي يخصصها بالحركة . اما باعتبارها الاول فهي على حالة تسوية الى الحركة واللاحركة فان نسبتها الى المتضادات واحدة . واما باعتبارها الثاني فانما هي مطواعة للحكم الغريزي الذي يدفعها بالطبع الى

المشتهي والمدرك فيها محركا متحركا؛ واما الشيء المشتهى والمدرك فانه محرك غير متحرك . فاذاً لما كان المحرك الاول للجميع الذي نسميه الله محركاً غير متحرك البتة ، وجب ان تكون نسبته الى المحرك الذي هو جزء المحرك نفسه نسبة المشتهى الى المشتهي ولكن لا المشتهى بشهوة حسية ، لان الشهوة الحسية لا تنصرف الى الخير بمعناه المطلق بل الى هذا الخير المتعين الجزئي اذ إن الادراك الحسي ليس هو نفسه الا ادراك جزئي وما كان خيراً ومشتهى بالاطلاق انما يكون متقدماً على ما هو خير ومشتهى مشاراً اليه بهذا والآن ، فيجب اذا ان يكون المحرك الاول مشتهى اشتهاء المعقول وعليه فيجب ان يكون المحرك الذي يشتهيه عاقلاً . فاذا الاحرى بالمشتهى الاول ان يكون هو نفسه عاقلا ، لان الذي يشتهي هذا المشتهى الاول انما يصير عاقلا بالفعل بمجرد انه يتحد به اتحاده بمعقول . فاذاً على تقدير ان المحرك الاول يحرك نفسه كما هو راي الفلاسفة يلزم ان يكون الله عاقلًا (١) .

شيء معين بحسبه فلا تفعل الّا واحداً كالنعجة مثلا اذا رأت الذئب فتحكم عليها غريزتها بالفرار منه . فعبارة اريسطو ماخوذة باعتبار القوة المحركة من وجهها الاول ، وبهذا المعنى يصح القول بان كل الاشياء التي تحرك ذاتها لها في نفسها ان تحرك وان لا تتحرك . واما اذا اعتبرت القوة بالوجه الثاني فلا يصدق هذا القول الأعلى الموجود العاقل لعدم تعين حكمه الى واحد بعينه .

(١) لان المتحرك الذي لا يتحرك انما هو المشتهى لا بالشهوة الحسية بل بالشهوة العقلية ، لان المشتهى كما قال اريسطو ، هو ما شانه ان يكون دائماً وابدا مشتهى . والمشتهى بالشهوة الحسية ليس كذلك اذ قد يشتهي

و٢ٌ ثم من الضرورة ان تحصل هذه النتيجة وان لم يصر ردّ المتحركات الى شيء واحد يحرك نفسه بل الى محرك غير متحرك البتة، وذلك لان المحرك الاول انما هو المبدأ الكلي للحركة. فاذاً لما كان كل متحرّك انما يتحرك بالصورة التي يقصدها بتحريكه وجب ان الصورة التي يحرك بها المحرك الاول تكون صورة كلية وخيراً كلياً. ولكن الصورة بهيئتها الكلية لا توجد الا في العقل. فوجب اذاً ان المحرك الاول الذي هو الله يكون عاقلاً.

و٣ً ايضاً انه ليس يرى في نظام من نظم المحركات ان الذي يحرك بالعقل يكون آلة للذي يحرك خلاءً من العقل بل الواقع عكس هذا والمحركات جميعها التي توجد في العالم نسبتها الى المحرك الاول الذي هو الله، نسبة الآلة الى الفاعل الاصيل. فلما كان في العالم محركات كثيرة تحرك بالعقل كان من المستحيل ان

بالحس ما هو غير محمود. فاذاً المشتهى الحقيقي انما هو المشتهى المعقول انه خير لا خير لانه مشتهى. واما كون المشتهى المعقول محركاً غير متحرك فلأنه منزّل منزلة الغاية، والغاية تحرك لا تتحرك لان الغاية ما كان الشيء لاجله وليس هو لاجل غيره. فينتج اذاً ان ما هو مشتهى حقيقة بمعنى انه محرك غير متحرك فانما هو المشتهى المعقول. وان الذي يحرك اليه نفسه هو مشته له، ولان المشتهى معقول فالمشتهي له عاقل، اذ لا يشتهى شيء الا بعد تعقله. فاذاً الله المحرك الاول لنفسه والغير المتحرك انما هو عاقل ومعقول معاً. وبرهان الماتن على التقدير الثاني اي على تقدير ردّ المحركات جميعها الى محرك غير متحرك ظاهر وضوحه من كلام الماتن الجليل ومما قدمناه في هذه الحاشية.

المحرك الاول يحرك بدون عقل؛ فلا بد اذاً من ان يكون الله عاقلاً.
و٤ً ايضاً فان شيئاً انما يكون عاقلاً لأنه برئ من المادة(١)

---

(١) هذا البرهان مستمد من اريسطو الذي وضع هذا المبدأ القائل: التعقل تابع بالضرورة للامادية وقد اورده ابن سينا (ف ١٠ مقالة ٣ من الالهيات) لاثبات ان الله عاقل ومعقول وعقل. ولكن هذا المبدأ لما كان فيه من الغموض والشمول ما يحتاج الى شرح وبيان نذكر لك ما اجمع عليه الفلاسفة زيادة للفائدة فنقول:

١ً ان اختبار الضمير قد دل على ان عقلنا لا يدرك الا الكليات، ومن هنا قرر الفلاسفة الفرق بين التعقل والادراك الحسي مثبتين به روحانية النفس الناطقة. ولما كان الكلي انما هو ما كان مجرداً عن المادة وعوارض المادة، استخلصوا ان طبيعة الوجود واقسام طبيعة الوجود بما هي كذلك غير ممتنع عليها ان تُعقل، وانما يعرض ان لا تعقل اذا كانت في المادة او مكنوفة بعوارض المادة. وعليه فيكون الشرط الذي لا تقوم بدونه معقولية الشيء انما تعريه عن المادة، وكذلك يجب ان يكون شأن العاقل اعني انه لا يكون عاقلاً الا اذا كان معرى عن المادة لان المحوي يجب ان يكون على شاكلة الحاوي، وكذلك يستدلّ من بنة المحوي على بنة الحاوي. ثم لان المعقول لا يكون في رتبة افضل من رتبة علته، والمعقول الكلي اي اللامادي ان كان عاقله مادياً فيكون هو اي المعقول افضل منه، ولهذا قال القديس توما (ف ٤٢ من كتاب ٢ من مؤلفه هذا) يستحيل ان تكون الصورة المعقولة المعرّاة عن المادة في قوة مادية او فعل آلة مادية. فيتحصل من ذلك ان كل ما هو بذاته معرى عن المادة فهو بذاته معقول وكل ما كان بذاته معرى عن المادة فهو بذاته عاقل لمثلية العلة فيهما.

و٢ً يجب ان تعلم انه ليس كل ما هو معرى عن المادة يكون عاقلاً اذ ان اعراضاً كثيرة يعريها العقل الفعّال عن المادة فتصير معقولة ولكنها

بدليل ان الصور انما تصير معقولة بالفعل بتجريدها عن المادة .
ولهذا اختص العقل بالكليات لا بالجزئيات ، ولا بالمتشخصات لان
المادة مبدأ التشخص والصور المعقولة بالفعل تصير والعقل المدرك
لها بالفعل واحداً (١) فاذاً ان كانت الصور تصير معقولة بالفعل

ابعد من ان تكون عاقلة، لان التعقل فعل والفعل خاص بما هو قائم بذاته ولهذا قيدنا العاقل « بان يكون معرى بذاته عن المادة » فيكون اذاً التعري عن المادة دلالة او شرطاً للعاقلية لا علة كافية لها . وخلاصة القول ان الجوهر المعرى عن المادة يكون عاقلا لان التعري عن المادة هو الاساس الاول للتعقل وبرهانه : ان التعقل انما هو حصول صورة المعقول المعنوية في العاقل مع بقاء صورته (اي العاقل) فيه . وهذا لا يتم الا في ما ليس مادياً بل معرى من المادة لامتناع قبول المادة صورتين في وقت واحد ومن جهة واحدة .

(١) يعني ان تلك الصورة المعقولة بالفعل لما صارت صورة للعقل الممكن اي الهيولاني حصل عنها وعنه شيء واحد وهو العقل المتعقل بالفعل على نحو ما يكون واحداً مع جزئه لدخول الجزء فيه . فان صورة الشيء المقبولة في العقل والتي صارت صورة له انما هي نفس الصورة الموجودة للشيء في الخارج مع فرق ان الصورة الخارجة لها وجودها الطبيعي والصورة المعقولة وجودها المعقول المعنوي ، ولهذا يصح القول ان العقل العاقل للحجر حجر معقول . والسبب في ذلك ان طبيعة الحجر التي هي كمال الحجر الموجود في الخارج قد حلت في العقل كما يقول القديس توما فكملته لانه كان بالقوة اليها وكل شيء انما يصير ما هو بصورته وطبيعته ، ولهذا فالعقل بالفعل الذي يصير بالفعل لان له صورة وطبيعة الشيء المعقول فانما يصير بالفعل نفس الشيء المعقول ولكن بهيئة معقولة كما تقدم .

وما قلناه في العاقل بالفعل يصدق بالضرورة على المعقول بالفعل اي ان

من كونها مجردة عن المادة وجب ان الشيء يكون عاقلاً بكونه مجرداً عن المادة. ولقد تبين في ف١٧ و٢٠ ان الله براء عن المادة من كل وجه . فاذاً هو عاقل .

وهٔ ايضاً ان الله لا يفوته شيء من الكمالات الموجودة في جنس من اجناس الموجودات كما سلف بيانه (في ف ٢٨) . وليس يلزم عن ذلك ان فيه تعالى تركيباً كما تقدم بيانه (في ف ١٨). واجل الكمالات التي للاشياء وافضلها ان يكون الشيء عقولا اي شأنه ان يعقل، اذ انه بذلك يكون على نحو ما كل شيء حاصلاً في نفسه على كمالات الجميع(١) . فاذاً الله عاقل .

المعقول بالفعل يكون واحداً هو والعاقل بالفعل وذلك لانه معقول بالفعل بنفس الصورة التي بها العاقل عاقل بالفعل .

وما يقال في العاقل والمعقول بهذا المعنى مقول على الحاس والمحسوس ، اي ان الحاس بالفعل هو نفس المحسوس بالفعل وكذا بالعكس .

وهذا راي اريسطو ذكره في كتاب ٣ في النفس وعليه اجماع الفلاسفة

(١) وذلك لان الجواهر العارفة اي العاقلة لما كانت مجردة عن المادة تماماً، كانت قابلة لصور سائر الاشياء، لان الذي يقيد الصورة ويحصرها انما هو المادة واعراض المادة كما تقدم في حاشية سابقة . فاذاً اذا استحضرت القوة العارفة مثل تلك الاشياء التي كانت بالقوة اليها فتصير بالفعل تلك المُثل، وصيرورتها بالفعل تلك المثل والكمالات هي نفس تكملها بها، لان القوة تكمل بصورها . فصح اذاً ان القوة العاقلة التي شأنها ان تعقل شأنها ايضاً ان تكون كل شيء وحاصلة على كمالات كل شيء كما يعلم الفيلسوف حيث قال (في كتاب النفس٣ نص ٣٧) : النفس هي على نحو ما جميع الاشياء، وبهذا تفترق الاشياء العارفة عن الاشياء الغير العارفة، لان هذه لماديتها

و٦٥ ايضاً ان كل ما ينزع الى غاية على وجه التعيين ، فانما ينزع اما الى غاية اقامها هو لنفسه ، واما الى غاية مقامة له من قبل غيره . والا لم يكن ميله الى هذه الغاية اولى منه الى تلك . والاشياء الطبيعية ، تنزع الى غاي متعينة ، لان مصالح الطبيعة ومنافعها لا تحصل بطريق الاتفاق ، والا لم تكن المنافع دائماً في الاكثرية ، بل في الاقلية وعلى سبيل الندور كما هو شأن الاتفاق . فلما كانت ، اي الاشياء الطبيعية ، لم تقم لنفسها غايتها

لا يوجد فيها الا صورتها فقط فلا تقبل غيرها الا بنزعها الاولى ، كما لا يتسخن الماء الا بنزعه برودته ، وكالمادة الاولى التي وان كانت بالقوة الى صور متعددة فاذا تعينت الى واحدة لا تقبل غيرها الا بخلع الاولى ، ولا تقبل الاولى والثانية الا في حالة مادية معينة ، وليس كذلك القوة العارفة لانها بقبولها صورة جديدة لا تخلع القديمة بل تخزنها في نفسها . ثم بين الاشياء العارفة والغير العارفة فرق آخر وهو ان العارفات لا تقبل صور الاعراض فقط كغير العارفات ، بل صور الجواهر ايضاً ولا تقبل شيئاً مما ذكر في حالته المتعينة المادية .

والفرق الثالث ان الكمال الحاصل في العارف بصورة طبيعة الشيء المعروف يكون كمالا في العارف من دون ان يزول عن الشيء المعروف ، بل يبقى له على ما كان كما لو عرفت طبيعة الحيوان او النبات وكماله ، فهذا الكمال مع حصوله للعقل ، لانه مثال المعروف ، يبقى على حاله في الشيء المعروف ولا يبطل النبات ان يكون على طبيعته وكماله مع فرق ان الكمال الحاصل في العقل كمال عقلي معنوي ، وفي النبات كمال طبيعي ، وليس الحال كذلك في غير العاقلات ، لان الكمال الحاصل لها من قبول صورة غيرها العرضية ليس من حيث وجوده فيها كمالا لذلك الغير بل كمالا خاصاً بها . كذا عن الشارح بتصرف .

لانها تجهل معنى الغاية (١) ، وجب ان تكون غايتها مقامة لها من قِبَل آخر يكون منشئاً للطبيعة ، ومنشىء الطبيعة هو الذي يعطي جميع الاشياء الوجود ، وهو الواجب الوجود بذاته ، ونسميه الله . كما قد اتضح مما سلف (في ف ١٣ و ٣٧) وهو لو لم يكن عاقلاً ، لما امكنه ان يتقدم فينصب غاية للطبيعة . فاذاً الله عاقل.

و٧ً ايضاً ان كل ما هو ناقص ، فانه يتفرع عن شيء كامل ، لان الاشياء الكاملة من طبعها التقدم على الاشياء الناقصة كتقدم الفعل على القوة . والصور الموجودة في الاشياء الجزئية ناقصة ، لانها انما هي فيها على حال الجزئية والتخصيص لا بحسب شمول حقيقتها وعموم معناها (٢). فيجب اذاً ان يكون حصولها عن صور كاملة غير جزئية . ومثل هذه الصور الغير الجزئية

---

(١) لان المغي اي ناصب الغاية لنفسه يشترط له ضرورة ان يعرف ان الغاية هي الحد الاخير الذي تنتهي عنده الافعال، ثم انه يعرف اي الوسائط تؤدي اليها . والاشياء الطبيعية والبهائم خلاء من هذه المعرفة لان مثل هذه المعرفة لا تتعلق بمشار اليه بهذا او هنا او الان كما هو شأن معرفة البهائم ، ولهذا كان لا بد من ان يكون ناصب الغاية للبهائم عاقلا .

(٢) وذلك لان الصور الموجودة في الاشياء الجزئية منحصرة الوجود بسبب المحل الذي هي فيه ، فان المحل يقصر سعتها وامتدادها الذي هو لها في حد ذاتها ، فلا يصح ان تطلق على ما سوى محلها ، كانسانية سقراط التي لا تطلق على غيره وهذا نقص فيها لازم لها عن المحل . واما الصور المعقولة فانها لخلوها من المادة كما تقدم تبقى على سعتها وامتدادها وشمولها وهذا كمال لها . فهي اذاً اكمل من الصور الجزئية ؛ فيجب اذاً ان هذه تحصل عن تلك .

لا يمكن ان تكون الا صوراً معقولة ، اذ لا يوجد صورة بهيئتها الكلية الا في العقل ، فيتحصل من ثم ان هذه الصور ، ان كانت قائمة بذاتها ، فيجب ان تكون عاقلة(١) اذ بهذه الصفة فقط يمكنها ان تكون عاملة . فالله اذاً الذي هو الفعل الاول القائم بذاته والذي يصدر عنه كل ما سواه يجب ان يكون عاقلاً. ثم ان هذه الحقيقة من معتقدات القانون القاتوليقي اذ قد ورد (في ع ٤ ف ٩ ايوب) عن الله هذا الكلام : انه حكيم القلب شديد البأس (وفي ع ١٦ ف ١٢) : عنده العزة والحكمة (وفي

---

(١) قد قدمنا في حاشية سابقة ان التعري عن المادة شرط في كون الشيء معقولاً ولكن هذا الشرط غير كاف وحده لكون الشيء عاقلاً، بل يلزم ايضاً ان يكون الشيء مجرداً بذاته عن المادة وقائماً بذاته لا كالصور المعقولة الحاصلة في عقلنا ، لانها اعراض في عقلنا ولهذا قال الماتن : ان هذه الصور المعقولة ان كانت قائمة بذاتها فيجب ان تكون عاقلة . ثم اذا كانت هذه الصور المعقولة عاقلة فانها تكون عاملة لان العمل لما هو قائم بذاته ؛ ولهذا قال الماتن « اذ بهذه الصفة فقط اي بكونها قائمة بذاتها يمكنها ان تكون عاملة » كالصور التي هي في عقل الله ، فهذه لانها قائمة بذاتها لانها ليست في عقله تعالى اعراضاً وانما هي نفس جوهر الله فهي اذا تكون عاملة اي انها من شانها ان توجد مثلها وشبهها جزئياً في الاشياء الجزئية .

وقال ابن سينا (في ف ١ مقالة ٥ من الالهيات) ما هو بهذا المعنى قال : فان الصورة المعقولة التي تحدث فينا فتصير سبباً للصورة الموجودة الصناعية ، لو كانت بنفس وجودها كافية لان تكون منها الصور الصناعية بان تكون صوراً هي بالفعل مبادر لما هي له صور كان المعقول عندنا هو بعينه القدرة . اه

ع ٦ من ١٣٨) : علمك عجيب فوق طاقتي • (وفي ع ٣٣ ف ١١) من رسالة بولس روم : بالعمق غنى الله وحكمته وعلمه. وقد سادت حقيقة هذا الاعتقاد على عقول البشر الى حد انهم وضعوا لله اسماً مشتقاً من التعقل فان لفظة تاوس Theos التي عند الاغريق دالة على الله هي مشتقة من تايستي Theosti ومعناها عندهم اعتبر ورأى.

الفصل الخامس والاربعون

في ان تعقُّل الله نفس ذاته

(خلاصة جزء ١ م ١٤ ف ٤)

ويلزم (١) عن كون الله عاقلاً ان يكون تعقله نفس ذاته وذلك :

١ً لان التعقل انما هو فعل العاقل وهو مستقرّ فيه لا يتجاوزه الى شيء خارج عنه كما تجاوز التسخين الى المتسخِّن لان المعقول اذا عُقِل لا يلحقه لذلك انفعال او تغيير بل العاقل يتكمل به. وكل ما هو موجود في الله فانما هو ذاته. فاذاً تعقُّل الله هو نفس ذاته ووجود الله هو الله نفسه لان الله هو نفس ذاته ووجوده •

(١) قوله «يلزم» لا يراد به الحصول بمعنى ان كون الله عاقلاً ... يكون تعقله هو نفس ذاته والا كان كل عاقل تعقله نفس ذاته، بل ... به لزوم المصاحبة أعني انه لما كان كل ما هو في الله انما هو الله ... قولنا ان الله عاقل يساوق قولنا ان فعل التعقل والعاقل هما في الله شيء واحد •

و٢ً ايضاً ان نسبة التعقل الى العقل كنسبة الوجود الى الذات (١) وقد تبين ف ٢٢ ان وجود الله انما هو ذاته. فاذاً تعقل الله هو نفس عقله، وعقل الله هو ذات الله، والا كان عرضاً في الله (٢). فلا بد اذاً من ان يكون تعقل الله ذاته بعينها.

و٣ً ايضاً ان الفعل الثاني لهو اكمل من الفعل الاول كما ان الرؤية والنظر اكمل من العلم (٣). وعلم الله او عقله هو نفس ذاته اذا كان عاقلاً كما سبق بيانه في (ف ٤١) اذ ليس كمال من كمالاته يوجد له من طريق الاستفادة والمشاركة بل كل كمال انما هو ثابت له بالذات كما سبق بيانه في (ف ٢٢

---

(١) معنى هذه العبارة ان الوجود كما أنه الفعلية الاخيرة في الشيء وكماله الباطن. فكذلك التعقل، لانه لكونه فعلا مستقراً في النفس ومكملاً لفاعله فهو في العقل الذي هو في حالة انتقاشه بالصورة المعقولة فعلية العقل الاخيرة وكماله الباطن، فكما ان الوجود يقرر الشيء في جنس الموجودات فكذلك التعقل يقرر العقل المنتقش بالصورة المعقولة جاعلاً اياه في جنس العواقل، لان العقل اذا اعتبر في حالة انتقاشه بالصورة المعقولة لم يزل بالقوة الى فعل التعقل، فاذا تعقل حصل على فعله الاخير وكماله الذي هو الوجود التعقلي.

(٢) لان ما ليس ذات الشيء فانه عرض طارىء على الذات القائمة والمتقررة الوجود ويمكن تصوره بمعزل عن الذات.

(٣) وذلك لان الفعل الثاني ان كان ممتازاً عن الاول فنسبته الى الاول كنسبة الفعل الى القوة، كما ان الروية هي الفعل المكمل للعلم والعلم الذي هو ملكة انما هو معد للروية اي النظر لانه بالقوة اليه (راجع الحاشية التي علقناها على فصل ٢٣ من هذا الكتاب).

و٢٣) وعليه فلو لم يكن تفكُّره نفس ذاته لوجد شيء اشرف واكمل من ذاته وحينئذ بطل ان يكون في اقصى غاية من الكمال والخيرية ومن ثم لم يكن الاول.

و٤ً ثم ان التعقل فعل العاقل فان لم يكن الله العاقل نفس تعقله وجب ان تكون نسبته اليه اي الى تعقله كنسبة القوة الى الفعل وحينئذ كان في الله قوة وفعل وهذا محال كما تبين في فصل ١٦ و١٧.

و٥ً ايضاً كل جوهر انما هو من اجل فعله فلو كان فعل الله شيئاً غير جوهره لكانت غايته شيئاً آخر غير ذاته، وحينئذ لا يكون الله نفس خيريته اذ ان خير الشيء هو غايته.

فان كان تعقل الله نفس وجوده وجب بالضرورة ان يكون تعقله بسيطاً وسرمدياً وغير متغير وموجوداً بالفعل فقط ومتصفاً بجميع الصفات التي اوجبناها للوجودِ الالهي. فينتج من ثم ان الله ليس عاقلاً بالقوة ولا محدثاً تعقُّلاً جديداً وأنه ليس يعتريه في تعقله تغيُّر او تركيب بتَّةً (١).

---

(١) ومما تقدم استنتج المآتن هاتين النتيجتين المقررتين: الاولى ان تعقل الله لانه نفس وجوده كانه له بالضرورة ما لوجوده من السرمدية وعدم التغير والوجود بالفعل، والبراءة من كل قوة. والثانية ان الله الذي هو نفس ذاته ووجوده لا يمكن ان يكون عاقلاً بالقوة او محدثاً تعقلا بعد تعقل او متعقلاً تعقلاً متغيراً او مركبا

الفصل السادس والاربعون

في ان الله لا يعقل بشيء آخر غير ذاته

(خلاصة جزء ١ م ١٤ ف ٢)

ومما تقدم بيانه ينتج جليا ان عقل الله لا يعقـل بصورة اخرى معقولة غير ذاته والبرهان على ذلك (١) .

١ً ان الصورة المعقولة انما هي المبدأ الصوري لفعل التعقل (٢) كما ان صورة كل فاعل هي المبدأ لفعله الخاص . وتعقل الله هو نفس ذاته كما اثبتنا في الفصل السابق (٤٥). فاذاً لو ان عقل الله يعقل شيئا بصورة معقولة هي غير ذاته لوجب ان يكون لذات

(١) ان ابن سينا (في ف ١٨ مقالة ٢ في الالهيات في النجاة) اثبت هذه القضية هكذا قال : وليس يجوز ان يكون الله يعقل الاشياء من الاشياء . والا فذاته اما متقوّمة بما يعقل فيكون تقومها بلاشياء، واما عارض لها ان تعقل فلا تكون واجبة الوجود من كل جهة، وهـذا محال اذ لا تكون بحال، لولا امور من خارج لم يكن هو (اي ذلك الحال) ويكون له حال لا تلزم عن ذاته بل عن غيره ،فيكون لغيره فيه تأثر (انتهى قول ابن سينا). فمن المقابلة بين براهين ابن سينا يستدل المطالع بلا عناء على افضلية براهين اللاتن دقة ومتانه فضلا عن انتظامها في قالب منطقي عجيب .

(٢) قوله « المبدأ الصوري لفعل التعقل » يريد بـه لا المبداء الذي يفعل فعل التعقل، بل المبدأ الذي به العقل يفعل فعل تعقله . فاذاً ان كانت تلك الصورة المعقولة في الله هي غير ذاته وتلك الصورة هي مبدأ وعلة التعقل كانت ذات الله التي هي نفس تعقله كما اسلف اثباته متعلقة بمبدأ او عـلة خارجة . وبالنتيجة لم يكن الله واجب الوجود من كل جهاته وهذا محال .

الله شيء آخر هو مبدأ وعلة لها وهـذا يناقض ما اثبتناه في الفصل السابق .

و٢ً ان العقل انما يصير عاقلاً بالفعل بالصورة المعقولة كما أن الحس يكون حاساً بالفعل بالصورة المحسوسة فتكون اذاً نسبة الصورة المعقولة الى العقل نسبة الفعل الى القوة، فاذاً لو كان عقل الله يعقل شيئاً بصورة معقولة هي غير ذاته لكان بالقوة الى شيء ما وهذا محال كما تبين في ف ٢٣ . فاذاً ليس في عقل الله صورة اخرى غير ذاته الالهية .

و٣ً ايضاً ان الصورة المعقولة التي هي في العقل ان كانت خارجة عن ذاته فيكون وجودها فيه وجود العرض ولهذا السبب كان العلم فينا يُعدُّ من الاعراض والله ليس يمكن ان يكون فيه عرض كما قد تبين في ف ٢٣ . فاذاً لا يوجد في عقل الله صورة اخرى من دون الذات الالهية .

و٤ً ثم ان الصورة المعقولة انما هي شبه الشيء المعقول . فإذاً لو كان في العقل الالهي صورة معقولة غير ذاته لكان فيه شبه شيء معقول وهذا الشبه اما ان يكون شبه ذاته تعالى او شبه شيء آخر، ولا يمكن ان يكون شبه ذاته الالهيـة لان الذات الالهية حينئذ لا تكون معقولة بذاتها (١) بل انما تكون هذه

---

(١) قوله « لا تكون حينئذ معقولة بذاتها » معناه ان الذات الالهية لا تكون حينئذ حاضرة بذاتها للعقل الالهي بل هي بحاجة الى صورة تمثلها للعقل الالهي ليمكنه تعقلها وهذا القول باطل من وجهين ١ً لان الذات

الصورة هي التي تجعل ذاته معقولـة . ولا يمكن ان يكون في عقله تعالى صورة اخرى غير ذاته هي شبه شيء آخر لان هذا الشبه يكون حينئذ مرتسماً فيه عن غيره لا عن نفسه ، اذ يحصل حينئذ ان يكون الشيء الواحد فاعلاً ومنفعلاً معاً ، وان فاعلاً ما يوجد في منفعله لا شبه نفسه بل شبه غيره وحينئذ لا يكون كل فاعل انما يفعل شبيهاً بهِ ولا (يجوز ان يكون ذلك الشبه مرتسماً فيه تعالى) عن غيرهِ والا وُجد فاعل اقدم منه تعالى . فينتج اذا انـه يستحيل ان يكون في عقل الله صورة معقولـة غير ذاتهِ (١) .

الالهية لكونها معقولة بالفعل بذاتها فهي حاضرة لذاتها بلا حاجة الى صورة تمثلها في عقله تعالى الذي هو نفس ذاتـه و٢ً ان الذات الالهية لو كانت مفتقرة في تعقلها الى صورة معقولة تمثلها لكان دليلاً عـلى انها ليست من مصاف المتعقلات بذاتها وان العقل الالهي ليس عقلاً بالفعل او فعلا بـل قوة كعقلنا .

(١) اليك تحرير هذا البرهان الذي يبين لاول وهلة متشوش العبارة : لو كان الله يعقل لا بذاته بل بصورة معقولة هي غير ذاته ، لوجب ان تكون تلك الصورة اما شبه ذاته او شبه شيء آخر ، لان الصورة المعقولة ان هي الاشبه الشيء المعقول . والحال يستحيل ان تكون تلك الصورة شبه ذات الله او شبه شيء آخر : اما الاول فلان ذات الله لاتكون معقولة بذاتها بل تلك الصورة انما هي التي تجعلها معقولةً . واما استحالة الثاني اي كون تلك الصورة هي شبه شيء آخر غير ذاتهِ فلان ذلك الشبه اما ان يرتسم في عقل الله عنه تعالى واما عن غيره وكلاهما محال . اما الاول فلانه ينتج عنه محالان اولهما ان الشيء الواحد يكون حينئذ فاعلاً ومنفعلاً معاً وثانيهما ان الفاعل الواحد لايكون موجداً في منفعلهِ شبيهاً له بل شبيهاً بغيره وحينئذ يبطل المبدأ القائل

وهٓ ايضاً ان تعقل الله هو نفس وجوده كما اثبتنا ذلك (في ف ٤٥) . فاذاً لو كان الله يعقل بصورة هي غير ذاتهِ لكان وجوده بشيء آخر غير ذاتهِ، وهذا محال . فاذا ليس يعقل الله بصورة هي غير ذاتهِ (١) .

الفصل السابع والاربعون

في ان الله يعقل ذاتـه باكمل نوع من التعقل

(خلاصة ف ٣ س ١٤ جزء ١)

ومما قلنا قريباً يتضح ايضاً ان الله يعقل ذاته باكمل نوع من التعقل وذلك :

١ٓ لانه لما كان العقل انما يُقبل على الشيء المعقول بالصورة المعقولة، حصل ان فعل التعقل انما يتوقف كماله على امرين : اولهما ان تكون الصورة المعقولة على اكمل مطابقة للشيء المعقول. وثانيهما ان تتحد بالعقل اتمَّ اتحاد . وهذا الاتحاد يزداد شدة كلما كان العقل اكمل فعلا واشد تعقلًا والذات الالهية التي هي الصورة

ان كل فاعل انما يفعل شبيهاً له . واما الثاني اي كون تلك الصورة مرتسمة في عقله تعالى عن غيره فلانه ينتج حينئذ انه يوجد فاعل اقدم منه تعالى وهذا محال لانه العلة الاولى .

(١) وذلـك للسبب الذي اورده في برهانـه الاول وهو ان الصورة المعقولة هي المبدأ الذي يُفعل به فعل التعقل (راجع هذاالبرهان مع حاشيته) والفرق بين هذا البرهان والبرهان الاول المتماثلين بالسبب،ان البرهان الاول جار على الذات الالهية واما البرهان الثاني فعلى الوجود الالهي .

المعقولة التي يعقل بها العقل الالهي انما هي والله شيء واحد من كل وجه وهي وعقله شيء واحد من كل وجه. فاذاً الله يعرف ذاته معرفة غاية في الكمال (١).

و٢ ايضاً ان الشيء المادي انما ينقلب معقولاً بتجرده عن المادة ولواحق المادة. فإذا ما كان من طبعه مجرداً عن كل مادة وعن جميع لواحق المادة، فانه معقول من طبعه وكل معقول فانما يعقل من حيث كونه والعاقل واحداً بالفعل (٢). والله عاقل كما اثبتناه (في ف ٤٤). فإذاً لما كان منزهاً عن المادة تنزهاً تاماً ومتحداً مع ذاته اتمّ اتحاد لزم انه يعقل ذاته عقلاً غاية في الكمال.

و٣ ايضاً ان الشيء انما يعقل بالفعل بكون العقل بالفعل والمعقول بالفعل هما واحداً وعقل الله عاقل بالفعل دائماً اذ ليس في

---

(١) اذ لا يمكن ان يكون بين الصورة المعقولة والشيء المعقول مطابقة اكمل من ان يكون كلاهما شيئاً واحداً بعينه ولا ان يكون اتحاد الصورة المعقولة بالعقل العاقل لها اشدّ واكمل من ان يكون محلاهما واحداً حقيقةً.

(٢) يجب ان تنتبه هنا الى الفرق بين العقل بالقوة والعقل بالملكة والعقل بالفعل اذ كل من هذه يقال انه متحد بالمعقول. أما العقل بالقوة فهو العقل في حال ما لا يكون بعد قد تصور بالصورة المعقولة، فانه بالقوة الى استحضارها وقبولها فاتحادُه بالمعقول يكون اتحاداً بالقوة ولم يكن بعدُ عاقلاً لمعقوله. والعقل بالملكة هو المتصور بالصورة المعقولة ومتحد بها بالفعل ولكنه لا يعقل في الحال ولهذا كان اتحاده بالمعقول بالفعل اتحاداً غير بالغ الكمال. واما ان كان العقل مبرزاً لفعل التعقل في الحال فاتحاده بمعقوله بالفعل اتحاد في آخر درجة كماله وهذا ما يريده القديس ههنا.

الله شيء بالقوة ولا شيء ناقص . وذات الله باعتبارها في نفسها في غاية المعقولية كما سبق في فصل ٤٥ ، فاذاً لما كان العقل الالهي والذات الالهية واحداً كما اتضح في ف ٤٥ كان من البين الواضح ان الله يعقل ذاته باكمل نوع من التعقل لانه نفس عقله ونفس ذاته (١) .

و٤ ايضاً كل شيء وجد في شيء آخر وجوداً معقولا فذلك الاخر يعقله (٢) . وذات الله هي فيه تعالى بحالة معقولة لان وجود الله الطبيعي ووجوده المعقول شيء واحد بعينه وان وجوده هو نفس تعقله كما تبين في ف ٢٥ . فاذاً الله يعقل ذاته فنفسه ، اذ ان نفسه نفس ذاته بعينها .

---

(١) يفارق هذا البرهان سابقه من وجه انه يتعلق بالعقل العاقل بالفعل دائماً وباتحاد المعقول بالفعل بالعقل العاقل دائماً بالفعل ، واما البرهان السابق فمداره على العقل مطلقاً وعلى اتحاد المعقول به مطلقاً .

(٢) قد مر بك ان يكون شيء في حالة معقولة لازم بالضرورة لكونه معرى عن المادة وهذا الشرط اي التعري عن المادة ان كان مطلوباً لكون الشيء معقولاً فهو اوجب لكون الشيء عاقلاً كما قدمناه في احدى الحواشي السابقة لانه يستحيل ان يكون شيء معرى عن المادة ولواحقها موجوداً لشيء غير معرى بذاته عن المادة ، لان المحوي يكون ضرورة على شاكلة الحاوي . فاذاً كل شيء معرى عن المادة يوجد لشيء آخر فهو معقول عنده . وجميع الاشياء هي في الله معراة عن المادة ولواحقها ومعقولة بالفعل لان الله اي وجوده الطبيعي هو نفس تعقله ، وتعقله نفس ذاته ، وذاته المجردة عن كل مادة وشبه المادة موجودة حاضرة له وهو معرى عن كل مادة وشبه مادة . فاذاً ذاته معقولة عنده بالفعل . فاذاً الله يعقل ذاته ونفسه .

و٥ً ايضاً ان افعال العقل كافعال سائر قوى النفس بانها تتميز بحسب مواضيعها (١) . فإذاً يزداد فعل العقل كمالاً بقدر ازدياد المعقول في الكمال وذات الله هي في اقصى درجة من المعقولية لانها الفعل في غاية كماله والحقيقة الاولى . وتعقل العقل الالهي هو ايضاً فعل في غاية الشرف اذ انه نفس الوجود الالهي كما سلف بيانه في ف ٤٥ . فإذا الله يعقل نفسه .

و٦ً ايضاً ان كمالات جميع الاشياء انما توجد في الله على اكمل وجه واسماه . واسمى واشرف ما يوجد في الاشياء المخلوقة من الكمالات انما هو تعقل الله (٢) . إذ ان الطبيعة العقلية التي كمالها التعقل تسمو ما سواها من الطبائع . والمعقول الذي هو غاية في الشرف انما هو الله . فإذاً الله يعقل نفسه باكمل نوع .

ثم ان هذه حقيقة تؤيدها شهادة الله اذ ان الرسول يقول (ع ١٠ ف ٢ من رسالة ٢ الى كور) ان روح الرب يتقصى خفايا الله .

---

(١) قوله « تتميز بحسب مواضيعها » يريد به ان مواضيع الافعال تكون صوراً للأفعال ولهذا فانها تنوعها وتعطيها كمالها فينتج من ذلك ان كمال العقل قياسه بحسب كمال موضوعه فكلما كان الموضوع المعقول كان فعل التعقل اشد واكمل .

(٢) وذلك لانه لما كانت الطبيعة العقلية كما تقدم تفضل ما سواها من الطبائع، وكان فعل التعقل كما قيل قريباً ايضاً قياس كماله، بحسب كمال المعقول، والله اشرف معقول تحصل من ثم ان الطبيعة العقلية تكون اشرف الطبائع بتعقلها الله. وان تعقل الله اشرف كمال يمكن ان يوجد .

الفصل الثامن والاربعون

في ان ما يعرفه الله اولاً وبالذات انما هو نفسه فقط

(خلاصة ف ٥ س ٤ جزء ١)

ويتضح مما تقدم ان ما يعرفه الله معرفة اولية وبالذات انما هو نفسه فقط وذلك :

١ً لان الشيء الذي يعقله العقل بصورته انما هو وحده ما يعقله العقل اولاً وبالذات (١) لان العقل يكون مناسباً للصورة التي هي مبدأ للفعل ، والشيء الذي يعقل الله به ليس شيئاً آخر غير ذاته . فاذاً الشيء الذي يعقله الله اولاً وبالذات ليس شيئاً آخر سوى ذاته .

(١) الذي يعقله العقل بصورته انما هو موضوعه الصوري ، وقد علمت في المنطق ، ان الموضوع الصوري للقوة الفاعلة انما هو ذلك المعنى او تلك الحيثية من الشيء التي لاجل اختصاصها بالقوة تحضر لها اولاً بصورة هي مثال ذاتها لا مثال شيء آخر تنطوي هي تحته ، مثلاً اللون المضاء هو الموضوع الصوري الذي به القوة باصرة ، فاذا حضرت اللونية المضاءة للقوة الباصرة السليمة راسمة بها شبحها ، فالذي تبصره الباصرة اولاً وبذاته لا يمكن ان يكون غير اللون المضاء ، ولا تبصره منطوياً تحت معنى اخر غيره ، اذ لا تبصر الا بالشبح المنطبع فيها ، والشبح يمثل اللون المضاء ليس غير ، وانما تبصر الابيض وما سواه من الالوان من حيثية انها الوان مضاءة . وكذا حال العقل فان الذي يعقل بصورته انما هو ما يعقله اولاً وبالذات لان هذا يحضر للعقل اولاً بصورته المعقولة الممثلة لذاته لا لغيره ، فيتحد به اتحاداً اشد من اتحاد المادة بالصورة كما قال ابن رشد . واثبت المائن هذه الحقيقة بقوله : « لان الفعل يكون مناسباً للصورة التي هي مبدأ

و٢ً ايضاً من المستحيل ان تُعقل اشياء كثيرة معاً عقلاً اولاً وبالذات ، لان الفعل الواحد لا يمكن ان ينتهي الى حدود كثيرة معاً ودفعة واحدة(١) وقد تبين في الفصل السابق ان الله يعقل ذاته حيناً ما . فاذاً لو كان الله يعقل شيئاً آخر غير ذاته عقلاً اولا وبالذات لوجب ان ينتقل عقله من اعتبار نفسه الى اعتبار ذلك الشيء ، وذلك الشيء الآخر انما هو اخس منه وهكذا

الفعل» وهــذا برهان من متقدم لطيف دقيق ومفاده ان الموضوع الصوري الذي هو المبدأ المحرك للقوة الخاصة به الى الفعل يتمثل بمثال نفسه المعقول في العقل الذي كان بالقوة اليه فيعقله العقل بالفعل ولكن الفاعل انما يفعل شبيهاً به اي بالصورة التي يفعل بها، والعارف يعرف شبيهاً به اي شبيهاً بالصورة التي يعرف بهـا ، والصورة التي يعرف بها هي نفس صورة الشيء المعقول اي مثاله . فاذاً وجب بالضرورة ان الفعل الذي يفعله العقل بالتعقل يكون مناسباً اي شبيهاً بالصورة التي هي مبدأ العقل. فاذا ما يعقل العقل بصورته انما هو وحده ما يعقله اولا بالذات .

(١) ان هذه القيود اي كون المعقول متعدّداً وباعتبار تعدُّده وكون كل واحد عن تلك المعقولات المتعددة معقولاً اوّلاً بالذات وكون جميعهـا معقولاً معاً مشروط اجتماعها (اي تلك القيود) لاستحالة تعقُّل الكثرة تعقلاً واحداً . فان فات قيد منها امكن العقل ادراك اشياء كثـيرة معاً كأن يكون مثلاً بين تلك الاشياء الكثيرة نسبة وعلاقة توّحدهـا حتى تنزل منزلة موضوع واحد، كما لو احاط البصر رؤية باشياء كثيرة مختلفة يشملهـا امتداد نظره اذ يكون جميعهـا بمنزلة اجزاء كل واحد مرئي . وكذلك يعقل العقل ان الانسان ليس ببهيمة لان الامرين مقولان لقضية واحـدة . واما قول الماتن ان الفعل الواحد ينتهي الى حـدود كثيرة فسترى شرحه في ف ٥٥ الآتي قريباً .

اذاً يكون عقل الله متغيراً متحولا الى ما هو اخس منه وهذا محال .

و٣ً ايضاً ان افعال العقل انما يتميز بعضها عن بعض من مواضيعها(١). فاذاً ان كان الله يعقل نفسه ويعقل شيئاً آخر غيرها وكان ذلك الشيء الآخر كأنه موضوع أصيل وأوّلي لعقله، لزم ان يكون لله افعال تعقلية كثيرة، وحينئذ اما ان تكون ذاته منقسمة الى كثيرين، واما ان يكون له فعل تعقل ليس هو

(١) يريد بالمواضيع ، المواضيع الصورية التي تنصب عليها القوة الفاعلة وتوقع عليها افعالها مباشرة . فهذا الموضوع الصوري يعيّن الفعل وينوّعه جاعلاً اياه ممتازاً عن غيره من الافعال، كما ان الفعل الاولي للقوة يعيّنها ويعطيها نوعاً من الوجود فيميزها عن غيرها، فلا يمكننا ان ندرك ماهية القوة الا بفعلها الاولي، ولا فعل القوة الا بالاضافة الى موضوعه الصوري . فلو سُئلنا مثلا ، لِمَ هذه القوة هي القوة الباصرة ؟ فالجواب ، لانها تفعل فعل البصر ولا يزاد على هذا السبب سبب آخر . ولو قيل لماذا العين هذه صفتها ولِمَ هي موجودة ؟ فالجواب ، لترى الالوان . وهذا معنى قول الماتن ان افعال العقل يتميز بعضها عن بعض بمواضيعها الصورية، اعني ان كل فعل من افعال العقل انما يختلف عن فعل اخر باختلاف موضوعه الصوري، لان الموضوع الصوري يعطيه نوعاً من الوجود غير ما هو للاخر الذي موضوعه الصوري شيء آخر مختلف عن الاول . فينتج من ثم ان الموضوع الصوري انما يعطي الفعل نوعه مباشرة ويعطي القوة نوعها بواسطة ، ولما كانت المواضيع المادية للقوة قد تتعدد ولا يوحّدها الا الحيثية الصورية، كما هي اللونية المضادة في الابيض والاسود وما شاكلها ، حصل ان فعل القوة يتعدد بتعدد مواضيعه المادية اذا انصبت القوة على كل واحد من تلك المواضيع منفرداً في ذاته، فان ابصار الابيض غير ابصار الاسود اذا ابصر كل منهما على انفراد .

نفس جوهره . وقد برهنا (في ف ١٨ و٢٣ و٤٥) ان كلا الامرين مستحيل . فبقي اذاً ان لا يكون شيء معروفاً عند الله معرفة اولية وبالذات الا ذاته تعالى ليس غير .

و٤ ايضاً فان العقل اذا كان مختلفاً عن معقوله (١) فيكون بالقوة بالقياس اليه . فاذاً لو كان ما يعقله الله اولاً وبالذات شيئاً آخر غير ذاته للزم ان يكون الله بالقوة بالنسبة الى ذلك الآخر وهذا محال كما تبين في ف ١٦ .

و٥ ايضاً المعقول كمال العاقل (٢) فان العقل انما يكون كاملاً بكونه يعقل بالفعل ، وكونه يعقل بالفعل هو كونه (اي العقل ، وما يعقله) واحداً . فاذاً لو كان ما يعقله الله اولاً وبالذات شيئاً آخر دون ذاته لكان ذلك الاخر كمالا لله واشرف منه وهذا محال .

و٦ ايضاً ان علم العاقل يحصل على تمامه بكثرة المعلومات وعليه (٣) فان كانت المعروفات التي يعرفها الله اولاً وبالذات

---

(١) يريد به المعقول الاول بالذات كما يتضح من النتيجة المذكورة .

(٢) يريد به المعقول الاولي الذي يعقل بصورة نفسه المعقولة الخاصة فان تعقل هذا المعقول يكون كمالا للعقل لان العقل انما يكون كاملاً بكماله الاخير متى عقل بالفعل ، اي متى صار ومعقوله شيئاً واحداً ، فكأنه تصوره بصورته والصورة كمال القوة .

(٣) وهنا ايضاً يريد بالمعلومات المعلومات اولاً وبالذات ، فان العلم من جهة ما هو عبارة عن جملة صور معقولة منتسق بعضها مع بعض ، فانه يدل بالضرورة على شيء مركب وواحد بوحدة الاجتماع ولهذا فحيثما

كثيرة ، لزم ان يكون علمه تعالى مركباً من معلومات كثيرة، واذ ذاك ، فاما ان تكون ذاته الالهية مركبة واما ان يكون علمه تعالى عرضاً فيه . وكلا الامرين تظهر استحالته مما قلناه في ف ١٨ و٢٣ و٤٥ . فبقي اذاً ان الشيء الذي يعقله الله اولاً وبالذات لم يكن غير جوهره .

و٧ً ايضاً ان فعل التعقل يكون نوعه وشرفه بحسب ما يتعقله اولاً وبالذات، اذ ان هذا هو موضوعه (١) . فاذاً ان كان الله يعقل شيئاً غير نفسه كانه معقول اولاً وبالذات فيكون فعله التعقلي قد حصل على نوعه وشرفه عن شيء آخر غيره تعالى . وذلك محال لان فعله هو نفس ذاته كما تبين في ف ٤٥ . وعليه فيستحيل ان ما يعقله الله اولاً وبالذات يكون غير ذاته .

تكن صور معقولة مختلفة معروفة عند العقل يكن علم العقل مركباً ومتعدداً وهذا التركب والتعدد لا يتم الا اذا كانت المعلومات المعقولة اولاً وبالذات كثيرة، لان كل واحد منها يكون حينئذ معقولاً بصورة ذاته المساوية له لا بصورة غيره المتضمنة له . فاذا علمت هذا اتضحت لك النتيجة .

(١) على تقدير لفظ «الصوري الاولي» لان الموضوع الصوري الاولي هو وحده ما تتصل به القوة او الفعل اولاً وبالذات . وقلنا الاولي لنخرج الموضوع الصوري الثانوي الذي انما تتأدى اليه المعرفة بصورة الموضوع الصوري الاولي لتضمنه فيه او لعلاقة بينهما ، مثلاً اذا وقع نظرك على مرآة فيها اشباح ، فالموضوع الصوري الاولي هو المرآة ، والثانوي هي الاشباح ولهذا فانك تقول رأيت المرآة معديا فعلك الى المرآة واما الاشباح فتقول فيها رايت الاشباح في المرآة لا رأيت الاشباح فقط .

الفصل التاسع والاربعون

في ان الله يعقل ما سواه من الاشياء (١)

(خلاصة ف ٥ س ١٤ جزء ١)

ومن كون الله يعرف ذاته معرفة اولية وبالذات يجب ان نستنتج ان الله يعرف في نفسه جميع ما سواه وذلك :

---

(١) بعد ان بحث الماتن عن موضوع عقل الله الصوري الاولي اعني الذي يعقله اولاً وبالذات لانه يعقله بصورة نفسه وهو ذاته تعالى، كان من المناسب ان ينتقل الى البحث عن موضوع عقله تعالى الصوري الثانوي الذي هو جميع الاشياء المغايرة له . وقد علمت من المنطق ومن الحواشي التي علقناها قريباً ان الموضوع الصوري الثانوي للعقل انما هو ما يدركه العقل بصورة غيره كما هو ادراك المعلول بصورة علته٠وعلى هذا الضرب من التعقل مدار البحث . وتلافياً لما قد يرد من الاعتراض على هذا الضرب من المعرفة نفيدك : ١ً ان الموضوع الصوري الثانوي لما لم يكن معقولا اولاً وبالذات ليس يكون مكمّلًا للفعل كما هو الموضوع الاولي، لان كمال العقل مقصور على تعقله موضوعه الصوري الاولي، لان هذا فقط يحضر للعقل اولًا وبالذات فيتصور العقل بصورته ويكتمل به٠ ٢ً يجب ان تعلم ان معرفة الله لمعلولاته بصورة ذاته التي هي علتها ليس كرؤيتنا للاشباح في المرآة، لان هذه الاشباح المرئية في المرآة تبقى متعددة وممتازاً بعضها عن بعض امتيازاً حقيقياً وبخلافها معلولات الله التي يعرفها في ذاته فانها ليست تكون منقسمة ولا متعددة بل هي واحدة بوحدة القول الواحدة الموجدة لها والمتضمنة لها بنوع سام . و٣ً ان الله لا يعرف الاشياء الخارجية عنه بحسب الوجود الذي لها في ذاته فقط

١ً لان المعلول انما يُعرف معرفة كافية بمعرفة علته ، ولهذا يقال ايضاً اننا نعرف شيئاً اذاً عرفنا علته . والله هو بذاته علة وجود الاشياء . فاذاً لما كان يعرف ذاته معرفة كاملة وجب القول بانه يعرف ما سواه ايضاً .

و٢ً ايضاً لان كل معلول يكون لشبهه سبق وجود في علته بنحو من الانحاء ، اذ ان كل فاعل انما يفعل شبيهاً له . وكل ما كان حالاً في شيء آخر انما يكون فيه على شاكلة ما هو حالٌ فيه . فاذاً لما كان الله علة بعض الاشياء وكان باعتبار طبيعته متعقلاً ، كان ان شبه معلوله موجود فيه بهيئة معقولة . وما هو في غيره بهيئة معقولة فهو معقول عنده . فاذاً الله يعقل في نفسه ما سواه من الاشياء .

و٣ً ايضاً لان كل من يعرف شيئاً معرفةً كاملة فانه يعرف جميع ما يصدق قوله على ذلك الشيء ، وجميع ما يوجد لذلك الشيء باعتبار طبيعته . ويصدق على الله باعتبار طبيعته ان يكون علة لجميع من سواه (١) فاذا لما كان الله يعرف ذاته اكمل معرفة

لان الوجود الذي لها في ذاته انما هو نفس وجوده ، والا كان الله لا يعرف سوى وجود نفسه ، بل انه يعرف تلك الاشياء ايضاً بحسب الوجود الذي لكل واحد منها في ذاته . وكذلك من جهة ان ذات الله هي مثال لكل فرد من افرادها وتمثل جميع ما لتلك الافراد مع وجودها الجزئي الفردي فيكون تعدد تلك الافراد المعلولة ليس قائماً من جهة مثالها بل من جهة نفسها ووجودها الخارج وكل هذا جلي فافهمه .

(١) قوله يصدق على الله باعتبار طبيعته ان يكون علة لما سواه لا

لزم ان يعرف انه علة ،وهذا (اي معرفة كونه علة) لا يتم له الاَّ اذا عرف ان المعلول مغاير له ضرباً من المعرفة، اذ ليس شيء يكون علة لذاته. فاذاً الله يعرف الاغيار أي ما سواه .

واذا جمعنا معاً هاتين النتيجتين اتضح ان الله يعرف ذاته معرفة ما هو معروف اولاً وبالذات ، واما الاشياء غيره فانه يعرفها كأنها مشاهدة في ذاته . وقد صرَّح ديونيسيس بهذه الحقيقة في ف ٧ من كتابه في الاسماء الالهية حيث قال : «ان الله لا يستطلع باطن افراد الاشياء بالمشاهدة وانما يعرفها بحسب تضمنها في العلة» وقال بُعيد ذلك : « ان الحكمة الالهية بمعرفة ذاتها تعرف غيرها» ويُشبه ان الكتاب المقدس يقوم شاهداً لهذه الحقيقة اذ يقال في عدد ٢٠ من مز ١٠١ انه تطلَّع من علو قدسه (الآية) كأنه يري الاشياء من علو قدسهِ .

يريد به ان طبيعته تعالى من شأنها ان تكون المبدأ القريب لفعله في الخارج والاَّ وجب ان يفعل بالضرورة الطبيعية وهذا سوف نرى نقضه . وانما مراده ان الطبيعة الالهية هي المبدأ البعيد لفعله ، والمبدأ القريب لفعله انما هو عقله . فانتبه الى هذا .

الفصل الخمسون

في ان الله يعرف جميع الاشياء معرفة خاصة(١)

(خلاصة جز١٠ م ١٤ ف ٦)

ولان البعض قالوا ان الله ليس له من المعرفة بالاشياء الا معرفة كلية كأن يعرفها من حيث هي موجودات لكونه

---

(١) بعد ان تكلم في الفصل السابق عن موضوع معرفة الله الصوري الثانوي من حيث هو في ذاته ، انتقل للبحث عن معرفة الله لهذا الموضوع كيف تكون، فذكر اولاً مذهب بعض الفلاسفة الذين زعموا ان الله يعرف الاشياء وجزئياتها من حيث كلية، اي معرفة كلية، وهذا راي قد نسبه ابن رشد والغزالي لابن سينا توركاً عليه باستعماله هذه العبارة «فيكون الله مدركا للامور الجزئية من حيث هي كلية (ف ١٥ مقالة ٢ من الالهيات في النجاة)» ووافقهما على ذلك القديس توما الاكويني نفسه وغيره من الفلاسفة المتأخرين، ولعل هؤلاء جاروا الاولين ثقة منهم بصدق قولهما، لانهما كانا معاصرين لابن سينا ومطلعين طلع تعليمه او لحجة اخرى لا نعلمها . على اننا في خاتمة ترجمتنا اللاتينية لالهيات النجاة لابن سينا قد عقدنا فصلاً بينا فيه انه قد يترجح انه ليس ذلك راي ابن سينا وان عبارته التي اخذه بها ابن رشد والغزالي لا يراد بها المعرفة الكلية المتعارف استعمالها بين الفلاسفة والتي تنتفي معها المعرفة الخاصة بالاشياء. وانما فعل ذلك الغزالي وابن رشد توركاً منهما على ابن سينا كما هو شانهما بعض الاحايين . فان شئت راجع مقالتنا اللاتينية في المحل المذكور، وهذا على طريق الاستطراد . ثم ذكر الماتن رأيه وهو الصحيح والمجمع عليه وهو هذا : ان معرفة الله للاشياء جميعها ليست تنحصر في معرفة ما يحمل عليها من المحمولات العمومية لان هذه هي المعرفة بالعموم

يعرف طبيعة الوجود بمعرفة ذاته بقي علينا ان نبـين ان الله يعرف جميع الاشياء من حيث يتميز بعضها عن بعض وعن الله. وهذا انما هو معرفة الاشياء بحقائقها الخاصة.

١ً وبيانا لذلك فلنفترض أن كون الله علة كل موجود. قد وضح لك بعض الوضوح مما سلف بيانه وسنزيد ذلك ايضاحاً في فصل ١٥ من كتابنا الثاني من هذا المؤلف ٠ فاذا كان الامر كذلك فلن يمكن ان يكون في شيء من الاشيـاء شيء لا يكون معلولاً له تعالى بطريق المباشرة او التسبب. وكل علة اذا عُرفت فيعرف معلولها. فاذاً كل ما هو موجود في شيء ايّاً كان ذلك الشيء انما يكون معروفا اذا عُرف الله وعُرف جميع ما بين الله وبين ذلك الشيء من العلل الواسطة .

والله يعرف نفسه وجميع العلل الواسطة بينه وبين كل شيء من الاشياء ايّاً كان ٠ اما كونه تعالى يعرف نفسه معرفة كاملة فقد قدمنا بيانه في ف ٤٧ ٠ واذا عرف نفسه فيعرف ايضاً كل ما

وانما تتناول مستغرقة جميع الفصول العددية اي الفردية المشخصة التي يتميز بها افراد الموجودات بعضها عن بعض، اعني ان معرفته بها تستوفي جميع ما لافرادها من الخاصيات التي يختص بها فرد عن فرد٠ وهذا انما تعريف المعرفة الخاصة المجمع عليه . والاساس الذي تنبني عليه البراهين المدرجة في هـذا الفصل انما هو على ما يظهر لنا هذا وهو: ان الله هو العلة الفاعـلة الاولى ليس فقط لكل موجود جنسي او نوعي بل لكل موجود فردي متشخص٠ ولكنه علة جميع ذلك بعقله، والعلة التي تعقل بالعقل تعرف بالضرورة جميع ما هو في معلولها ويختص به ٠ فاذاً ...

هو صادر عنه مباشرة . واذا عرف هذا فانه يعرف ما يوجد عنه تسبباً وبواسطته، وهكذا هلمَّ جراً بحيث تتعدى معرفته الى جميع العلل المتوسطة حتى المعلول الاخير . فاذاً الله يعرف كل ما هو موجود في الشيء ، ومعرفة الشيء معرفة كاملة وخاصة ، انما هي معرفته بجميع ما فيه من العموم والخصوص . فاذاً الله يعرف الاشياء من حيث يتمايز بعضها عن بعض .

و٢ً ايضاً كل من يفعل بالعقل فانه يعرف الشيء الذي يفعله بحقيقته الخاصة ، لان معرفة الصانع تعيّن للمصنوع صورته (١) والله علة الاشياء بالعقل لأن وجوده عين تعقله . وكل شيء انما يفعل من حيث هو بالفعل . فاذاً الله يعرف معلوله معرفة خاصة من حيث يتميز عما سواه من المعلولات .

و٣ً ايضاً يستحيل ان يكون تمايز الاشياء حاصلاً بطريق الاتفاق ، لانه جار على نظام مطّرد مقدّر . فاذاً لا بدَّ من ان يكون التمايز بين الاشياء ناشئاً عن قصدٍ من علةٍ ما ، ولا يصحُّ ان يكون عن قصد علةٍ فاعلة بدافع ضرورة الطبيعة لان الطبيعة

(١) لان كون فاعل يفعل بالعقل ليس يدل على معنى آخر سوى انه يعطي مفعوله صورة هي طبق الصورة المثالية التي في عقله، كما يتضح لك من مثل النحات الذي ينقش على الرخام الصورة المثالية التي يتصورها . ومن ثم يكون الفاعل عارفاً لمفعوله لانه يعطيه صورته . فان كان كل ما هو المفعول وما هو له اثراً حاصلا من الفاعل بالفعل، لزم بالضرورة ان يكون الفاعل عارفاً لمفعوله بحقيقته الخاصة وبجميع ما هو له، ويختص به عما سواه، لانه اثر معرفة الفاعل .

انما يتعين انصبابها على واحد فقط فيمتنع والحالة هذه ان يكون قصد الفاعل بضرورة الطبيعة منصرفاً الى عدة أشياء من حيث يتمايز بعضها عن بعض (١) . فبقي اذا ان التمايز بين الاشياء انما ينشأ عن قصد علة عارفة (٢) . ومن خصائص العقل على ما يظهر ان يعتبر التمايز بين الاشياء ، ولهذا قال انكسغوراس (Anaxagoras) على ما رواه اريسطو (في ف ١٥ من الطبع) ان مبدأ التمايز هو العقل .

ثم التمايز العام بين الاشياء لا يمكن صدوره عن قصد علة من العلل الثانوية ، لان هذه العلل باجمعها داخلة في جملة المعلولات المتمايزة بينها . فاذاً قصد تمييز جميع الاشياء بعضها عن بعض لا

---

(١) بين الفاعل بالفعل والفاعل بالطبيعة وجه عموم ووجه خصوص، فوجه العموم ان كلاً من الاثنين يمكنه ان يقصد اشياء كثيرة بفعله . ووجه الخصوص ان الفاعل بالطبيعة لا يمكنه ان يقصد بالقصد الاول تلك الكثرة من حيث هي كثرة، اي من حيث كل واحد من افراد الكثرة له حقيقته الخاصة ويتفرد بصفات يختص بها عما سواه،بل من حيث تلك الكثرة يربطها جامع واحد، وهذا الواحد يكون مقصوداً بالقصد، واما ما سواه مما هو مشترط ضرورة لحصوله،فانما يكون مقصوداً من الطبيعة بالقصد الثاني وتبعاً . وبخلاف ذلك الفاعل بالعقل، فانه يمكنه ان يقصد الكثرة من حيث هي،اي انه يقصد تلك الكثرة ايضاً موجهاً قصده الى كل واحد واحد منها من جهة تمايزه عما سواه .وهذا دقيق فافهمه (عن الشارح) .

(٢) لان العلة الفاعلة ان كانت لا تعرف الاشياء من حيث يتميز بعضها عن بعض لا يمكنها ان تقصد ايجادها متمايزة لان القصد تابع للمعرفة ولهذا كان العقل مبدأ التمايز (عن الشارح)

يصح حصوله الا عن العلة الاولى التي تتميز بـذاتها عن جميع الاغيار . فاذاً الله يعرف الاشياء من حيث هي متمايزة بينها .

و٤ً ايضاً كل ما يعرفه الله فانما يعرفه معرفة بالغـة غاية الكمال ، فان كل كمال انما موجود فيـهِ تعالى وجوده في ما هو كامل بالكمال المطلق . وقد قدمنا بيان ذلك في (ف ٢٨) . وما لا يعرف الا بالعموم اي معرفة كلية فقط ، فانه لا يعرف معرفة كاملة لجهالة ما في ذلك الشيء مما هو من اخصِّ خصوصيَّاته ، واعني به الكمالات الاخيرة التي يتكمل بها وجوده الخصوصي . ولهذا فان المعرفة بالشيء اذا كانت هذه صفتها فاولى بها ان تكون معرفة بالقوة من ان تكون معرفة بالفعل(١) . فاذاً لو كان الله

(١) كون ما يعرف بالعموم لا يعرف الاَّ معرفة ناقصة وبالقوة دليله على ما قاله الشارح، ان معرفة الشيء في العموم تتم على وجهين : اولهما معرفة ذلك العموم من حيث عمومه، اي مع قطع النظر عن الجزئيات المنطوية تحته كما لو فهمت الحيوان من حيث هو كذلك، اي من حيث هو جوهر متنفس حسَّاس،فيصح حينئذ القول انني بمعرفتي الحيوان اعرف الانسان المندرج تحت تناوله ، ضرباً من المعرفة لدخوله بالقوة في معنى الحيوان .

والوجه الثاني ان اعرف العموم مع اطلاقه على جزئياته بان اعرف مثلا ان الانسان حيوان وعلى كلا الوجهين تكون معرفتي للشيء في العموم معرفة ناقصة لانني في كلا الحالين لا اعرف الانسان بجميع ما يتميز به عن غيره من البشر لا من البهائم ولا ما يتقوم به وجوده الخاص الفرديّ . وايضاً معرفتي بالانسان على كلا الوجهين تكون معرفة بالقوة، اما على الوجه الاول فلانني لا اعرف الانسان الا لانطوائه بالقوة تحت شمول اسم الحيوان وهي معرفـة بالقوة مطلقا . واما على الوجه الثاني فلانني وان عرفت الانسان بالفعل لاني عرفت ما يتميز

بمعرفته ذاته لا يعرف الاشياء الا معرفة كلية للزم عنه ان الله انما يستمدُّ معرفتها الخاصة من الاشياء .

و٥ ايضاً ان الذي يعرف طبيعة ما فانه يعرف اعراض تلك الطبيعة الملازمة لها بالذات والاعراض الملازمة بالذات للموجود من حيث هو موجود هما الواحد والكثير كما ثبت ذلك في (ف٣ و٤ من كتاب الالهيات) . فاذاً ان كان الله بمعرفته ذاته يعرف جميع الاشياء معرفة كلية لزم ان يعرف الكثرة . والكثرة يمتنع تعقلها من دون تعقل التمايز .

فاذاً الله يعرف الاشياء من حيث هي متمايزة بينها .

و٦ ايضاً ان كل من يعرف طبيعة كلية معرفة كاملة فانه يعرف ما يمكن لتلك الطبيعة ان تكون عليه من الاحوال (١)

به عن البهيمة لصحة حمل الناطق عليه . فيبقى علي مع ذلك معرفة الفصل الذي يتميز به عما سواه من افراد الناس . ومثل هذه المعرفة يسمونها معرفة بالقوة من وجه ما . فاذاً . . .

(١) يجب ان تعلم ان الطبيعة الكلية تعتبر من وجهين . من حيث هي كل ذاتي ، اي من حيث كل له ذات وطبيعة متخذة عما سواها من الطبائع الكلية ، كالحيوان مثلا اذا اعتبر من جهة انه جوهر حي حساس ، ثم من جهة انها كل كلي اي حاوٍ في نفسه بالقوة كثيرين يشتركون فيه وهذا معنى الكلي فيها . فان اعتبرت بالمعنى الاول فمعرفتها معرفة كاملة لا تقتضي معرفة كل حالٍ من احوال الوجود التي يمكن للافراد المشتركة فيها ان تكون عليها ، بل يكفي لكمال معرفتها كل ما هو داخل في حدها وما يلزم عن ماهيتها الخاصة . واما ان اعتبرت بمعناها الثاني فلا تحصل معرفتها الكاملة بمعرفة ما ذكرنا بل ينبغي ان تعرف كل فصولها

كالذي يعرف طبيعة البياض مثلاً فانه يعرف انها قابلة للتشدد والنقص . والحال ان اختلاف مراتب الموجودات متوقف القوام على اختلاف حالاتها في الوجود . فاذاً ان كان الله بمعرفته ذاته يعرف طبيعة الموجود الكلية ، لا معرفة ناقصة، لتنزهه عن كل نقص كما اثبتناه (ف٢٨) فيجب ان يعرف جميع مراتب الموجودات. وهكذا يكون له معرفة خاصة بجميع ما سواه من الاشياء .

و٧ً ايضاً كل من يعرف شيئاً معرفة كاملة فانه يعرف كل ما هو متضمن في ذلك الشيء . والله يعرف ذاته معرفة كاملة . فاذا يعرف كل ما هو فيه من جهة قدرته الفعالة . وكل الاشياء باعتبار صورها الخاصة بها انما هي موجودة فيه تعالى باعتبار قدرته الفعالة لانه مبدأ كل موجود . فاذاً الله يعرف جميع الاشياء معرفة خاصة .

و٨ً ايضاً من يعرف طبيعة ما فانه يعرف انها هل هي قابلة للمشاركة فيها . فان من يجهل مثلاً كون طبيعة الحيوان مشتركا فيها بين كثيرين فلا يعرف تلك الطبيعة معرفة كاملة . وطبيعة

التي تنحصر في افرادها، على ان افرادها هي اجزاؤها من حيث هي كلية، كما ان كل الاشياء التي تدخل في حدها هي اجزاؤها من جهة انها كل ذاتي . فقول القديس توما «كل من يعرف طبيعة كلية معرفة كاملة» اراد به المعرفة الكاملة لتلك الطبيعة باعتباريها المذكورين لا باعتبارها الاول فقط والّا ورد عليه ان المتافيسيقي يعرف طبيعة الموجود الكلية معرفة كاملة لان الموجود هو الموضوع الصوري لعالم الالهيات ، ومع ذلك فانه لا يعرف كل الاحوال التي يمكن لطبيعة الموجود ان تكون عليه (عن الشارح) .

الله مشترك فيها بطريق الشبه (١) . فالله يعرف اذاً بكم وجه من الوجوه يجب لشيء ان يكون مشابهاً لذاته . ولكن السبب في ان صور الاشياء مختلفة انما هو لان الاشياء تمثل ذات الله على انحاء مختلفة ، ولهذا ترى الفيلسوف في (ف ١٠ من كتاب ١ في الطبيع) يسمّي الصورة الطبيعية شيئاً الهياً . فاذاً المعرفة التي لله بالاشياء انما هي معرفة لها بصورها الخاصة .

و٩ً ايضاً في عرف الناس واصحاب المعرفة ان معرفة الاشياء هي كمعرفتها من حيث هي مع كثرتها متمايزة بينها . فاذاً ان كان الله لا يعرف الاشياء بما لها من التمايز بينها فينتج انه اجهل الجهلاء ، على راي الذين كانوا يقولون انه تعالى لا يعرف الخصومة التي يعرفها الجميع ، وهذا امر قد اعتبره الفيلسوف محالا (ف ١٠ كتاب ١ في النفس) و (ف ١٥ كتاب ٣ في علم ما وراء الطبيعة) .

ثم ان هذه الحقيقة تقوم عليها شهادة الكتب المقدسة القانونية فانه يقال في (عدد ٣١ من ف ١ سفر التكوين) : ورای الله جميع ما صنعه فاذا هو حسن جداً . وورد في عدد ١٣ ف ٤

(١) قال « من طريق الشبه » للتفرقة بين الاشتراك في الطبيعة الكلية والاشتراك في الطبيعة الالهية . فان الطبيعة الكلية انما الاشتراك فيها قائم بصدقها بحقيقتها الواحدة على كثيرين مع اختلاف ضروب الوجود في الكثيرين . واما الاشتراك في الطبيعة الالهية فيستحيل ان يكون على هذا الوجه لانه قائم بان الاشياء تشترك في شبه ناقص من كمالاته لان كل كمال في الاشياء انما هو شبه مستفاض من الوجود الالهي .

من رس عبر): وما من خليقة مستترة امامه بل كل شيء عار مكشوف الباطن لعينيه وله تؤدي الحساب :

الفصل الحادي والخمسون

في الاسباب الداعية الى البحث عن ان كثرة المعقولات كيف توجد في عقل الله(١)

وحذراً من ان تكون كثرة المعقولات موجبة تركيباً في عقل الله تعيَّن البحث عن هذه المعقولات كيف تكون كثيرة فنقول :

١ً لا يجوز ان نفهم بهذه الكثرة هذا المعنى وهو : ان المعقولات المتعددة لها في الله وجود ممتاز ومباين لانها ، اي هذه المعقولات ، اما ان تكون هي وذات الله شيئاً واحداً ، وحينئذ

---

(١) ان القديس توما في هذا الفصل وفي التاليين يتعمد بيان كيفية وجود كثرة المعقولات بعقل الله. واولاً على اي وجه يمتنع وجودها في عقل الله. وثانيا على اي وجه هي موجودة في عقله من دون ايجاب تكثر فيه . اما اوجه امتناع وجودها في عقل الله فثلاثة: اولها ان يفرض ان لكثرتها في عقل الله وجوداً متمايزاً ومباينا. وثانيها ان تفرض تلك المعقولات موجودة قائمة بذاتها ومعقولة بالفعل والله يعقلها . وهذا مذهب افلطون القائل بوجود التصورات القائمة بذاتها . والثالث ان يفرض لتلك المعقولات الكثيرة وجود في عقل مخلوق فيدرك الله بها . فالقديس يبطل هذه المذاهب الفاسدة في هذين الفصلين ويشرح في ف ٥٣ كيفية وجودها في عقله تعالى .

يجب وضع كثرة في الله (١) وهذا امر قدمنا نقضه ببراهين كثيرة في الفصول ١٨ و ٢٠ و ٤٢ . وإما ان تكون تلك المتعقلات المتعددات طارئة على الله وحيئذ يكون في الله عرض ما، وهذا قد بيّنا استحالته في ما سلف ف ٣٣ .

و٢ً كذلك لا يجوز ان ننزّل مثل هذه المعقولات منزلة صور معقولة قائمة بذاتها كما ينزلها افلطون الذي، تلافياً للمحذورات المذكورة على ما يظهر، قد وضع التصورات المفارقة، وذلك لان صور الاشياء الطبيعية يمتنع عليها ان توجد من دون المادة، اذ لا تعقل بمعزل عن المادة. ثم ولو ازلنا هذه الصور المذكورة قائمة بذاتها لن يكون ذلك حجة كافية للقول بان الله يعقل الكثرة، لان هذه الصور ينزل كونها موجودة في الخارج عن ذات الله. وعليه فان كان لا يمكنه بدونها ان يدرك كثرة الاشياء مع ان ادراكها مشروط ضرورة لكمال عقله، لزم حيئذ ان يكون كمال عقله(٢) فكمال وجوده الذي هو نفس تعقله متوقفا على

---

(١) لان نسبتها الى ذات الله تكون كنسبة الاجزاء الذاتية له، وذلك لانها ان كان وجودها في الله وجوداً ممتازاً عن ذاته كانت نسبتها الى ذات الله نسبة اجزاء ذاتية فكانت ذات الله مركبة من اجزاء ذاتية .

(٢) لم يقل ان معرفة كثرة الاشيا «يتوقف عليها كمال تعقل الله» بل انها «مشروطة» لكماله. وبين ما يتوقف عليه الشيء وبين ما هو مشروط له فرق . فان كمال تعقل الله انما يتوقف على كمال موضوعه الاولي والاصيل الذي هو ذاته، كما تبين لك فيما سلف، اذ ان كل قوةٍ انما العبرة في كمال فعلها لموضوعها الاولي . ولكن هذا لا يمنع صدق هذا القول

شيء آخر سواه وهذا قد قدمنا نقضه في ف ٤٦ .

و٣ً ايضا لما كان كل ما هو خارج عن ذات الله معلولاً له ، كما سنبين ذلك في ف ١٥ ك ٢ . كان لا بد من ان الصور المذكورة ، ان كانت خارجة عنه تعالى ، تكون معلولة له . والله علة الاشياء بالفعل كما سوف تري (في ف ٢٣ و ٢٤ ك ٢) . فاذاً كون الله يعقل مثل هذه المعقولات يشترط تقدمه بالطبع على كون تلك الاشياء موجودة . فاذاً ليس يعقل الله الكثرة من

وهو ان معرفة الكثرة مشروطة لكمال تعقله تعالى اذ انه يشترط لكمال معرفته ان يعقل لا ذاته فقط بل ان يعقل ايضاً انها علة للاشيا . ومعرفة العلة يشترط في كمالها ان تتناول معرفة المعلولات الصادرة عنها . وان لحّ لاحٌ بان يقول : ان كان الله يعقل تلك الاشياء الكثيرة بما لها من الوجود في الطبيعة فلا يمكن ان يوجد او يتصور تعقله من دون تلك الاشيا . وهي خارجة عنه . فاذاً من الضرورة ان يتوقف كمال تعقله على شيء خارج عنه . فنجيب ان المغالطة واقعة في عبارة « بما لها من الوجود » فانه ان كانت الباء في «بما» للواسطة او الالة فيلزم الاعتراض . وان كانت بمعنى «مع» لا يلزم الاعتراض بل يسقط ، لان تلك الاشيا . المجددة القائمة بذاتها كما وهم افلطون ، لا يعقلها الله بذاتها ومن حيث الوجود الذي لها في الطبيعة ، والا كانت معقولا له اولاً وبالذات مع توقف كمال معرفته عليها . وذلك نقص وليس فيه تعالى نقص ، ولكنه يعقلها في ذاته مع ما لها من الوجود في الخارج ، فتكون معقولة عنده ثانياً وبطريق التبع . ولما كان الوجود الذي لها في ذاته هو عين ذاته تعالى ، كان قولنا ان معرفة تلك الاشيا . مشروطة لكمال معرفته في حكم قولنا ان معرفة ذات الله من حيث هي مثال لتلك المعقولات مشروطة لكمال معرفته وكذا لا تكون معرفة الله متوقفة على شيء خارج عنه تعالى .

مجرد كون المعقولات الكثيرة موجودة في الخارج عنه .

و٤ً ايضاً المعقول بالفعل انما هو العقل بالفعل ، كما ان المحسوس بالفعل هو الحس بالفعل ، وعند اعتبار المعقول منفصلاً او ممتازاً عن العقل ، يكون كلاهما بالقوة ، كما يظهر من الحس ، اذ ليس البصر مبصراً بالفعل ولا المرئي مرئياً بالفعل الا عندما يحضر شبح المبصر فيصوره حتى يصير البصر والمبصر شيئاً واحداً . فاذاً لو كانت معقولات الله في خارج عقله للزم ان عقل الله يكون بالقوة و كذلك معقولاته (١) ، فيكون مفتقرا والحالة هذه الى شيء آخر يُخرجه الى الفعل وهذا محال ، لان ذلك الآخر يكون متقدماً عليه تعالى .

و ٥ً ايضاً لا بد وان يكون المعقول موجوداً في العاقل . فاذاً وضع صور الاشياء الموجودة بذاتها في الخارج عن الله لا يكفي لان يعقل الله كثرة الاشياء ، بل يجب ان تكون في عقل الله نفسه .

الفصل الثاني والخمسون

في الاسباب التي توجب كون كثرة تلك المعلولات ليست في غير عقل الله

الحجج المتقدمة تثبت ايضاً عدم جواز القول بان كثرة المتعقلات المذكورة قد يمكن ان يوجد في عقل آخر غير عقل الله ، سواء كان ذلك العقل نفس او عقل ملك وذلك :

(١) تبقى بالقوة بالقياس الى عقله .

١ً لان العقل الالهي يكون حينئذ باعتبار فعل من افعاله متعلقاً بعقل متأخر عنه وهذا ايضاً محال .

لانه كما ان الاشياء القائمة بذاتها متسببة عن الله فكذلك ما يوجد في تلك الاشياء (١) . وعليه فلكي يحصل وجود المتعقلات المذكورة في عقل من تلك العقول المتأخرة يشترط ضرورة سبق تعقل الله لها ، لان تعقل الله انما هو ما هو به علة الاشياء .

ثم لانه يلزم عن ذلك ايضاً ان عقل الله يكون بالقوة لعدم اتحاد معقولاته به .

و٢ً ايضاً كما ان كل شيء له وجوده الخاص به كذلك له فعله الخاص به . فاذاً يستحيل ان الشيء الذي يتهيأ به عقل ما لفعل التعقل ينجز به عقل آخر ذلك الفعل التعقلي ، بل الذي ينجز فعل التعقل انما هو العقل الذي حصل عنده التهيؤ له ، كما ان كل شيء انما يقوم بذاته لا بذات غيره . فاذاً من مجرد ان متعقلات كثيرة موجودة في عقل من العقول الثانية لا يجوز ان يستحصل ان العقل الاول يعرف الكثرة .

---

(١) قوله « ما يوجد في الاشياء » كما في النسخة القديمة يرد لمعنيين وكلاهما صحيح . الاول « ما يصدر عن تلك الاشياء القائمة بذاتها » وهي تصورات افلطون فلان الله علتها يعرف ما يوجد عنها . والثاني وجودها في العقول المتأخرة الذي هو وجه من وجوه وجودها ، والله سبب وجودها فيعرفه ويعرف كل اضافاته ايضاً . واما في النسخة الجديدة المنقحة فنص العبارة هكذا « كما ان الله هو علة الاشياء القائمة بذاتها فكذلك هو علة الاشياء الموجودة والقائمة بغيرها » وكلا القولين بمعنى .

الفصل الثالث والخمسون

في ان كثرة المعقولات كيف توجد في الله (١)

واما الاشكال المتقدم فيسهل عليك حله اذا دققت النظر في الاشياء المعقولة كيف توجد في العقل :

فلكي نتدرج بقدر الطاقة من معرفتنا عقلنا الى معرفة عقل الله يجب ان نعتبر ما يلي .

١ً ان الشيء الخارج المعقول عندنا ليس يوجد في عقلنا بحسب طبيعته الخاصة ، وانما لا بد من ان يحضر لعقلنا مثاله الذي يصير العقل به بالفعل ، حتى اذ صار العقل بالفعل بهذا المثال فانه يدرك بهذا المثال نفس الشيء ادراكه له بصورته الخاصة ، ولكن لا بمعنى ان تعقله في حدّ ذاته يكون فعلاً متعدياً ومتجاوزاً الى الشيء المعقول ، كتعدي التسخين الى المتسخن ، ولكنّه يبقى مستقراً في نفس العاقل من حيث ماله من النسبة الاضافية الى الشيء المعقول ، وذلك لان المثال المذكور الذي هو مبدأ الفعل التعقلي وبمنزلة صورة له انما هو شبه الشيء ومثاله .

و٢ً ايضاً يجب ان نعتبر فوق ذلك ، ان العقل اذا تصور بمثال الشيء (اي اذا حل فيه مثال الشيء حلول الصورة) فهو عندما يعقل انما يُوجد في نفسه معنى ما من معاني الشيء المعقول

(١) ترجمة هذا الفصل في النسخة الجديدة هو هذا : في حل الاشكال المتقدم . ويلوح لي ان هذا انسب بالمقام لان الماتن يفتتح الفصل بهذه العبارة .

وهذا المعنى انما هو نفس حقيقة الشيء المدلول عليها بحده .
وهذا امرٌ لا بد منه ضرورة أن العقل انما يدرك الشيء الحاضر والغائب على وجه سويٍ ، وبهذا يتوافق كل من المتخيلة والعقل ، الا ان للعقل فوق ذلك ان يدرك الشيء منتزعاً عن الشرائط المادية التي لا يتحقق له وجود في الطبيعة بدونها .
ولكن هذا لا يمكن ان يتمّ للعقل ما لم يُوجد في نفسه المعنى الذي ذكرناه . ولما كان هذا المعنى المعقول كأنه حدٌّ يفعل التعقل ، كان انه شيء آخر غير الصورة المعقولة التي تجعل العقل بالفعل والتي يجب تنزيلها منزلة مبدأ الفعل العقلي ، وان كان كل من المعنى والصورة مثال الشيء المعقول وشبهه . وذلك لانه من كون المثال المعقول الذي هو صورة العقل ومبدأ للفعل التعقلي شبه الشيء الخارج ، ينتج أن العقل يوجد في نفسه معنى مشابهاً لذلك الشيء ، لانه كيفما يكن شيء فانه يفعل بحسبه . ثم من ان المعنى المعقول مماثل للشيء يتحصل ان العقل عندما يوجد في نفسه مثل هذا المعنى انما يدرك ذلك الشيء بعينه .

وليس كذلك شأن العقل الالهي فانه لا يعقل بصورة اخرى غير ذاته ، كما سبق بيانه في (ف ٤٦) ولكن ذاته مع ذلك انما هي شبه جميع الاشياء ومثالها ، فعلى هذا ينتج اذاً أن تصور العقل الالهي الذي يعقل به ذاته والذي هو كلمته ، لا يكون فقط شبه الله المعقول نفسه بل يكون ايضاً شبه جميع ما الذات الالهية هي شبهه ومثاله . فيمكن اذاً والحالة هذه ان يكون

الله عاقلاً لاشياء كثيرة بصورة معقولة واحدة هي ذاته وبمعنى معقول واحد هي كلمته الالهية (١) ٠

الفصل الرابع والخمسون

في ان ذات الله مع انها واحدة كيف تكون شبهاً خاصاً لجميع المتعقلات وحقيقتها (٢)

١ً ولكنه قد يلوح ايضاً للبعض أنه يصعب او يمتنع ان

---

(١) اعلم ان قوله « كلمته الالهية » لا يريد به الكلمة الذي هو الاقنوم الثاني من الاقانيم الالهية، لانه لم يكن قد اجرى ذكر الثالوث ولا المقام يقتضي ذلك لانه يجادل الفلاسفة الذين لا يعتقدون بالثالوث ٠ وانما المراد بكلمة الله انما هو ما يقع عليه فعل التعقل مباشرة سواء كان هذا شيئاً ممتازاً عن الشيء المعقول او هو نفس الشيء المعقول من حيث هو معقول ٠ (عن الشارح) ٠

(٢) لما كان ما بينه الماتن القديس في الفصل السابق من ان المعقولات الكثيرة كيف توجد في عقل الله من دون ان توجب فيه كثرة ، مسئلة شديدة الاغلاق، تعمد في هذا الفصل ايضاحها باجلى بيان ٠ فصدر فصله بذكر الاعتراضات، كما هو شانه في كل تآليفه ثم اورد حلها. ومهد فهم حلها بثلاث مقدمات ٠ واستنتج منها اولاً ان عقل الله يعقل ذاته التي هي كاملة بالكمال المطلق، اي مستغرقة لجميع ما يصدق عليه اسم الكمال. فيمكنه اذاً ان يعتبرها شبهاً ومثالاً بل حقيقة خاصة لكل فرد من افراد الاشياء ٠ وعليه فانه يعرف افرادها معرفة خاصة ٠ ثم بين ثانياً ان حقائق جميع الاشباه الموجودة في عقل الله ليست متعددة ومتمايزة فيه الا تعدداً وتمايزاً اعتباريّين ٠ واما التمايز بين تلك الحقائق او تعددها الحقيقي فانما هو

شيئاً واحداً بسيطاً كما هي ذات الله يكون هو نفسه الحقيقة الخاصة او الشبه لمختلفين ؛ وذلك لانه لما كان تمايز الاشياء المختلفة بينها انما هو مسبب عن الصور الخاصة ، كان من الضرورة ان ما هو مشابه لشيء باعتبار صورته الخاصة ، يوجد مُبايناً للاخر. اذا اعتبرنا ان تلك الاشياء المختلفة لها امر جامع تشترك فيه ، فلا مانع من ان يكون بينها تشابه واحد كما يتشابه الحمار والانسان من حيث انهما حيوانان . فيلزم عن ذلك ان الله ليس له معرفة خاصة بالاشياء بل معرفة عامة ؛ لان فعل المعرفة يكون على نحو ما يكون شبه الشيء المعروف موجوداً في العارف ، كما ان التسخين يكون على شاكلة الحرارة ؛ لان شبه المعروف انما هو في العارف كالصورة التي يفعل بها المعرفة . فاذاً ان كان الله يعرف الاشياء الكثيرة معرفة خاصة ، فيجب ان يكون الله نفسه الحقيقة الخاصة لكل فرد فرد منها

واما كيف يكون هذا ؟ فمسئلة ينبغي علينا التفحص عنها فنقول : اولاً ان صور الاشياء وحدودها التي تعينها انما

بمعناه المادي الصوري من جهة الاشياء نفسها ، لان عقل الله لا يعقل ذاته على انها مثال خاص او حقيقة خاصة لكل فرد من افراد تلك الكثرة الا عند تعقله اياها ، مع ما لتلك الاشياء من نسب المشابهة لها واختلاف وجوه تلك المشابهة ، وعليه فلا تكون الكثرة لازمة لذات الله الواحدة التي هي مثال واحد مستحضر في ذاته لجميع كمالات الاشياء استحضاراً على وجه الكمال لا على وجه التركيب ، كما سوف ترى ، وانما الكثرة تنسب لتلك الذات الالهية لان الاشياء نفسها كثيرة ووجوه المشابهة لها ومختلفتها .

هي على ما قاله الفيلسوف (فص ١٠ ك ٨ من الالهيات) اشبه بالاعداد، فان الاعداد حكمها انه اذا زدت عليها واحدا او اسقطت واحداً فيتغير نوع العدد كما يظهر في العدد الثنائي والثلاثي. والحدود حكمها كذلك، فانك اذا زدت فصلاً عليها او رفعت فصلاً، فيتغير نوعها. فان الجوهر الحساس يتغير نوعه بزيادة الناطق او اللاناطق. واما الاشياء التي تشمل في ذاتها اموراً كثيرة (شمول الكمال) فشأن العقل فيها غير شأن الطبيعة، فان الاشياء التي يشترط اجتماعها لوجود شيء ما، فطبيعة ذلك الشيء لا تطيق انفصالها، فلا تسلم طبيعة الحيوان مثلاً اذا رفعت النفس من البدن. وبخلافه العقل، فان الاشياء التي تكون مجتمعة في الوجود، فقد يمكن للعقل ان يفصل بينها ويعتبرها على حدة وعلى وجه الانفراد متى كان الواحد منها غير داخل في حقيقة الاخر(١) وعليه فيمكنه ان يعتبر في العدد الثلاثي العدد الثنائي فقط، وفي الحيوان الناطق ما هو حساس فقط، ولهذا كان للعقل ان يتخذ ما هو مشتمل على كثيرين بمثابة شبه خاص او حقيقة خاصة للكثيرين، اذ يدرك بعضها دون البعض الآخر، فيمكنه ان يتخذ عدد العشرة مثلاً باسقاط واحد منه حقيقة خاصة بعدد التسعة (٢) وايضاً

(١) اذ لا يمكن ان يُفهم شيء ما لم يفهم ما هو داخل في حقيقته وحده.

(٢) وذلك لان العقل اذا اعتبر العدد العشاري مع ما له من الكمال مسقطا منه الوحدة الاخيرة، فيكون قد اعتبر نوعاً اخر من العدد وهو العدد

حقيقة خاصة لافراد الاعداد المندرجة تحته . وكذلك الامر في الانسان اذ للعقل ان يتخذه مثالا خاصاً للحيوان غير الناطق من حيث هو كذلك ، ولافراد انواعه ، بشرط ان لا يزيد عليه فصولا وجودية (١) . ولهذا قال واحد من الفلاسفة اسمه اقليمس : ان ما هو اشرف في الموجودات انما هو مثال لما هو اقل شرفاً منها . واما الذات الالهية فانها تشمل في ذاتها على اشراف جميع الموجودات ، لا على وجه التركيب بل على وجه الكمال ، كما سبق بيانه في (ف ٣١) . وكل صورة خاصة كانت او عامة ، فهي من حيث تضع شيئاً ، كمال من الكمالات ، ولا تتضمن نقصاً الا من حيث

التساعي ، اذ العدد التساعي ليس شيئاً آخر غير عدد العشرة الا واحداً . وعليه فيكون تعقله العدد العشاري مسقطا منه واحد حقيقة خاصة للعدد التساعي . وكذا قل في الانسان .

(١) اشار بهذا القيد الاخير الى ان الحيوان غير الناطق لا يقوم نوعه بفصل « غير الناطق » ، لانه فصل سلبي . والانواع لا تتقوم بالفصول السلبية بل بالفصول الوضعية ، اي التي تضع شيئاً زائداً على الجنس . فيكون قول الماتن « للعقل ان يتخذ الحيوان الناطق حقيقة خاصة للحيوان غير الناطق الخ » معناه أن العقل ان اعتبر في الانسان طبيعة الحس خالية من النطق فقط فلا يكون تعقله هذا حقيقةً خاصة للحيوان غير الناطق ، لتوقف نوع هذا ، لا على سلب النطق فقط ، بل على فصل وجودي وضعي . وانما يكون اعتباره ذلك حقيقة خصوصية للحيوان بمعناه المطلق ، اذ الحيوان بهذا الاعتبار قد يطلق على الحيوان غير الناطق اطلاقاً من وجه السلب ، لانه لا يتضمن في ماهيته معنى النطق . وبهذا المعنى يصدق قول اقليمس الفيلسوف حيث قال : الاشياء الاكثر شرفاً هي مثال الاشياء الاقل شرفاً . كذا عن الشارح وهو دقيق فافهمه .

تنقص عن الوجود الحقيقي (اي لا تستوفيه) . فالعقل الالهي اذاً يمكنه ان يعقل في ذاته ما هو خاص بكل فرد من افراد الاشياء، اذ يعقل ان ذاته باي شيء تمثل ويتشبه بها وان كل مخلوق باي امر ينقص عن كماله تعالى . وذلك لانه اذا عقل ذاته ممثلة (اي شأنها ان تمثل) من جهة الحياة مثلاً لا من جهة المعرفة فانه حينئذ يأخذ الصورة الخاصة بالنبات، وان عقلها ممثلة من جهة المعرفة خلوا عن العقل، فانه حينئذ يأخذ صورة الحيوان . و كذا هلم جرا في غيرها من الامور .

فهكذا اذا قد وضح ان الذات الالهية من حيث انها كاملة بمطلق الكمال فيمكن ان تتخذ حقيقة خاصة لكل فرد من افراد الموجودات . ولهذا فان الله يمكنه ان يعرف بها جميع الموجودات معرفة خاصة .

و٢ً لما كانت الحقيقة الخاصة بشيء تتميز عن الحقيقة الخاصة بشيء آخر، وكان التمايز بين الاشياء مبدأ للكثرة وجب ان نعتبر ما في عقل الله من التمايز بين الحقائق المعقولة ومن الكثرة فيها، من وجه ان ما في عقل الله هو الحقيقة الخاصة بالاشياء المختلفة. وعليه فلما كان هذا (اي كون ما في عقل الله حقيقة خاصة بالاشياء المختلفة) انما هو لكونه تعالى يعقل ما لكل فرد من افراد الخلائق من وجه المشابهة له تعالى بقي ان حقائق الاشياء ليست في عقل الله كثيرة ومتمايزة بينها الا باعتبار أنه تعالى يعرف ان تلك الاشياء قابلة لمشابهته على اوجه كثيرة ومختلفة.

وبهذه المعنى قال اغوسطين : ان الله صنع الانسان بحقيقة والفرس باخرى . ثم قال ان حقائق الاشياء توجد في عقل الله على وجه الكثرة . وعلى هذا ايضاً يستقيم بوجه ما مذهب افلطون القائل بوجود التصورات التي يصور بحسبها جميع ما هو موجود في الاشياء المادية .

الفصل الخامس والخمسون

في ان الله يعقل جميع الاشياء معاً

ومما تقدم قريباً يتضح أيضاً ان الله يعقل جميع الاشياء معاً. فان عقلنا إنما لا يمكنه ان يفعل بالفعل اشياء كثيرة معاً (١)

(١) اي من حيث هي كثيرة، اي من حيث لا يجمع بينها جامع وحدة ما، اذ لا يمكن للصور المعقولة الكثيرة التي لا تضمها وحدة ما ان تحل في قوة واحدة، ولكن لايمتنع حلولها في قوة واحدة اذا كانت مع كثرتها واحدة بوحدة، فلان العقل حينئذ لا يكون متكثرا بل واحدا . واما كيف يمكن للعقل ان يعقل اشياء كثيرة معاً ? فقد قال الشارح في هذا المعنى قولاً جليلاً يفيدك كثيراً ان تعرفه . قال ما خلاصته ١ً يمكن للعقل ان يعقل اشياء كثيرة بفعل تعقل واحد ، بشرط ان تكون تلك الاشياء الكثيرة مربوطا بعضها مع بعض برباط وحدة ما ، وان يكون مبدأ التعقل الذي هو الصورة المعقولة واحدا ، لان العقل حينئذ يكون واحدا لوحدة فعل تعقله ، لتوقف وحدة الفعل على وحدة موضوعه الذي يكون مثاله في نفس الفاعل وعلى وحدة صورته التي هي مبدأ الفعل وذكر مثلا لذلك

لانه لما كان العقل بالفعل انما هو المعقول بالفعل لزم ان العقل اذا عقل اموراً كثيرة فيكون متكثراً وفي جنس واحد معاً . وقلت « في جنس واحد » ، لانه لا مانع من ان يكون المحل القابل الواحد مصوراً بصور مختلفة من اجناس مختلفة ، فان الجسم الواحد يكون حاملاً للشكل واللون معاً . واما الصور المعقولة التي يتصور بها العقل تصوراً يجعلها معقولة بالفعل . فانها جميعها تنضم في جنس واحد لان لها حقيقة وجود واحدة ، باعتبار الوجود المعقول وان كانت الاشياء التي هي صورها لا تشترك في حقيقة الوجود الواحدة . وعليه فلا تكون تلك الصور متضادةً بتضاد الاشياء التي هي خارج النفس . ومن ثم كان ان الاشياء الكثيرة متى أخذت متحدة بضرب من الاتحاد فانها تعقل معاً ، وذلك لان العقل يعقل الكل المتصل معاً لاجزءا منه بعد جزء ؛ وكذلك القضية كلها معاً لا موضوعها اولاً ثم

قال : اذا ادرك عقلنا اشياء مختلفة كالانسان والفرس فانما يدرك ان الانسان ليس فرساً ، ولا الفرس انساناً ، فانه حينئذ من نوع الانسان الذي ادرك به طبيعة الانسان ومن نوع الفرس الذي ادرك به طبيعة الفرس يصوغ لنفسه صورة واحدة ممثلة للفرق بين الانسان والفرس فهذه الصورة ليست طبيعة الانسان ولا طبيعة الفرس وانما هي صورة مابينهما من الفرق . وعليه وان كانت صورة الانسان وصورة الفرس في العقل اثنتين عدداً ، ففعل تعقل العقل واحد ، لان كلتا هاتين الصورتين مبدأ تام واحد ، اذ كل منهما مبدأ جزئي . ثم لان الصورة التي عقل بها واحدة وهي صورة الفرق بين الانسان والفرس .

محمولها لانها بعقل جميع الاجزاء من حيث لها صورة واحدة هي صورة الكل . ومما قلنا يمكننا ان نستنتج ان الاشياء الكثيرة اذا عرفت بصورة واحدة يمكن تعقل جميعها معاً . وجميع الاشياء التي يعرفها الله انما يعرفها بصورة واحدة هي ذاته تعالى . فإذاً يمكن ان يعقل جميع الاشياء معاً .

و٢ً ايضاً ان القوة العارفة لا تعرف شيئاً بالفعل ما لم يكن ثم قصد . ولهذا فاننا قد لا نتصور احياناً بالفعل الخياليات المحفوظة في الالة المتخيلة ؛ لان قصدنا لا يتجه اليها . لان الشوق انما يحرك الى الفعل سائر القوى الموجودة في الفواعل بالارادة (١) . فينتج اذاً ان الاشياء الكثيرة التي لا يتجه قصدنا اليها جميعها معاً فاننا لا نراها جميعها معاً . واما متى يجب ان يقع جميعها تحت قصد واحد بعينه (٢) فيجب ان يكون جميعها مفعولاً معاً .

---

(١) قيد بقوله « بالارادة » للدلالة على ان القوى التي يحركها الشوق الى الفعل انما هي القوي التي للانسان ان يتصرف بها بحريته واختياره، لانه من المسلم عموما اننا عندما نفعل بالاختيار ، فقصد ارادتنا يحمل القوة على الفعل ويخصصها به . وليس الامر كذلك في القوى التي لا تقع تحت تصرف اختيارنا ، فان الارادة لما كانت لا تندفع الى مجهول كان لا بد من ان يسبق تحريكها للعقل معلومة ما، ولو غير جلية اي مبهمة. فهذه المعلومة غير الجلية لا يمكن للارادة ان تحرك العقل اليها، وانما المحرك اليها انما هو عقل خارج اسمى، كما قاله القديس توما في خلاصته جزء ١ مطلب ٨٢ في الجواب على الاعتراض ٣ واريسطو في كتاب ٧ في علم الاخلاق ف ١٨ .

(٢) قال « الاشياء التي يجب ان تقع تحت قصد واحد بعينه » ليخرج

فان من يعتبر المقابلة بين امرين مثلا فانما يوجه قصده الى كلا الامرين ويراهما معاً . ومن الضرورة ان الاشياء جميعها التي هي في معرفة الله تكون واقعة تحت قصد واحد منه ، اذ ان الله يقصد ان يري ذاته رؤية كاملة ، اعني ان يراها بكل ما لها من القوة ، وهذه القوة تتناول جميع الاشياء . فينتج اذاً ان الله برؤيته ذاته يري جميع الاشياء معاً .

ما لا يجب وقوعه تحت قصد واحد كأن يكون قصدها باختيار الارادة فقط، كمن يقصد فوائد كثيرة مختاراً، فيمكنه ان يؤمّ الواحدة ويترك الاخرى منها .

وليس كلام الماتن على هذه بل على الاشياء التي يرتبط بعضها ببعض ارتباطاً ضرورياً، بحيث لا يمكن قصد الواحد فيها بدون الاخر، كالذي يقصد الطب مثلا من حيث انه متعلق بالصحة فلا يمكنه ان يقصد الطب من دون قصد الصحة . وقس على هذه المعارف المقصودة، فان منها ما لا يمكن قصدها بدون الاخرى لضرورة ارتباط بعضها ببعض؛ بحيث لا يمكن معرفة الواحدة دون الاخرى . فالمعارف اذاً التي لضرورة ارتباطها تقع جميعاً معاً تحت قصد واحد، فمن الضرورة ايضاً ان توجد في العقل جميعها معا ، لان وقوع جميعها معا تحت قصد واحد ليس له سبب اخر سوى انها لا يمكن وجود بعضها دون بعض . وبخلافها المعارف التي تقصد بالاختيار . فاستنتج الماتن من هذا ان قصد الله لمعرفة ذاته لما كان لا يمكن ان يكون الا قصدا واحدا لمعرفة هي في غاية الكمال، وكانت هذه المعرفة لا يمكن أن تتم له الا بمعرفة كل القوة التي لذاته وكانت هذه القوة تتناول بالفعل جميع الاشياء، حصل ان معرفة جميع الاشياء انما هي واقعة بالضرورة تحت قصد معرفة الله الواحد لضرورة قصده معرفة ذاته معرفة كاملة . ومن ثم وجب ان يكون الله عارفا لجميع الاشياء معا .

و٣ً زد على هذا ايضاً ان العقل الذي يقبل اشياء كثيرة على التعاقب، يستحيل ان يكون فعله واحداً فقط، لانه لما كانت الافعال انما تختلف باختلاف مواضيعها، وجب ان الفعل الذي يعتبر به العقل الشيء السابق يكون مختلفاً عن الفعل الذي يعتبر به الشيء اللاحق. وعقل الله فعله واحد هو ذاته كما قد اثبتناه (ف ٤٥). فاذاً لا يعتبر الله جميع معروفاته اعتباراً متعاقباً بل يعتبرها جميعها معاً (١).

و٤ً ايضاً لا يمكن ان يعقل التعاقب دون الزمان ولا الزمان دون الحركة، اذ ان الزمان انما هو عدد الحركة باعتبار التقدم والتأخر. ومن المستحيل ان يكون في الله حركة (٢) كما تقدم بيانه في (ف ١٣) فاذاً ليس يكون في اعتبار الله للاشياء تعاقب البتة. وعليه فالله يعتبر معاً جميع الاشياء التي يعرفها

---

(١) وذلك لان الله لو كان يعرف الاشياء الكثيرة المتعاقبة الوجود معرفة متعاقبة، للزم ان يعرفها في ذاتها لا في ذاته وبذاته، اذ ان التعاقب قائم من جهة الاشياء ليس غير. والله يعرف جميع الاشياء بذاته ويستحيل ان تكون ذاته ممثلة لجميع الاشياء تمثيلا متعاقبا، لانها الشبه الحاصل بالفعل وفي الحال لجميع الاشياء الموجودة والممكنة، بحيث يستحيل ان يحدث شيء لا يكون شبهه الخاص في ذات الله منذ الازل والا حصل تغير في الله وهذا محال كما تقدم بيانه.

(١) يتضح من سياق كلام القديس انه يريد «بالحركة» ما يوجب تعاقباً، لا الحركة التي هي فعل الكامل، كالتعقل في الله مثلاً فان افلطون يسمي التعقل في الله حركة. اذ يقول بان الله يحرك ذاته لانه يعقل نفسه.

و٥ً ايضاً ان تعقل الله هو نفس وجوده ، كما قدمنا اثباته في (ف٤٥) . وليس في وجوده تعالى سابق قبل وبعد بل كله معاً . كما اثبتناه في الفصل المذكور . فاذاً ولا في اعتباره قبل وبعد . فاذا يعقل جميع الاشياء معاً.

و٦ً ايضا ان كل عقل يتعقل شيئا بعد الاخر فانما يكون تارة عاقلا بالقوة وطورا بالفعل، لانه عندما يتعقل الاول بالفعل فهو يعقل الثاني بالقوة . وعقل الله لم يكن قط عاقلاً بالقوة وانما هو دائما ابدا عاقل بالفعل .

فاذاً ليس يعقل الاشياء على التعاقب وانما يعقلها جميعها معا .

ثم لنا على هذه الحقيقة شاهد في الكتاب المقدس حيث قيل (عد ١ ف ١٧ من سفر ايوب) «ليس عند الله ولا ظل تغير»

الفصل السادس والخمسون

في ان ليس في الله معرفة بالملكة

(خلاصة جزء ١ م١٤ ف ١ على الاول)

ومما تقدم يتضح ان المعرفة في الله ليست معرفة بالملكة (١) وذلك :

---

(١) لكي تفهم مضمون هذا الفصل يجب ان تعلم ما المراد بالمعرفة بالملكة والعلم بالملكة . فالمعرفة بالملكة على رأي القديس توما لها ركنان ركن اساسي وركن صوري . فالركن الاساسي هو مجموع الصور المعقولة التي يجردها العقل الفعّال من جميع لواحق الخيال والمادة والتي يحضرها

١° لان كل من كانت معرفته معرفة بالملكة فليس يعرف جميع

للعقل المنفعل فيجعله بها بالفعل. واما الركن الصوري فانما هو الهيئة والكيفية التي تعطي العقل المنفعل استعداداً قريباً الى استخدام تلك الصور المعقولة والتصرف فيها تصرفاً يمكنه من اعتبار نتائج العالم الذي تتعلق به تلك الصور. ولكن لما كان العقل المنفعل الحاصل على تلك الصور بفضل العقل الفعال لا يمكنه ان يستخدمها استخداماً متسقاً علمياً الا بممارسة البراهين الدائرة على تلك الصور نفسها، كان انه اذا تخرج في تلك الممارسة حصلت له تلك الهيئة المعدة اعداداً قريباً لاستخلاص النتائج من تلك الصور. وهذه الهيئة او الصفة هي الركن الجوهري او الصوري لملكة العلم. ولهذا يقال ان العلم ثمرة البرهان، لا من جهة تلك الصور المعقولة، اذ لا اثر فيها للعقل المنفعل، لانها مسببة عن العقل الفعال، بل من جهة ذلك الاستعداد القريب الذي اكتسبه العقل المنفعل من ممارسة التبرهن على تلك الصور. وعليه فاذا حصلت تلك الصور المعقولة التي هي فعل العقل الفعال، في العقل المنفعل، واكتسب هذا بالممارسة ذلك الاستعداد القريب، حصل له العلم بالملكة. ولهذا قال القديس توما في عدد ٥ من هذا الفصل «واما ان تكون» «اي الملكة» مجموع نفس الصور المعقولة متسقا بعضها مع بعض» مشيراً بهذا القيد الاخير الى ان الصور المعقولة لا تكتسب معنى الملكة من مجرد وجودها في العقل، بل لا بد من ان يكون العقل قد استخدمها في فعله التبرهني ناسقا بعضها مع بعض ومكتسبا بذلك استعداداً قريبا لاستعمالها في حينه. وعليه فالعقل المنفعل قبل حضور تلك الصور له، فانه بالقوة المطلقة اليها، واذا احضرها له العقل صار بالفعل، اذ يمارس البرهان عليها، وبعد اكتسابه بالممارسة تلك الهيئة المعدة اي ذلك الاستعداد، يكون بالفعل. ولكن لا بالفعل الكامل، بل بالفعل الواسط بين القوة والفعل، اعني ان تلك الصور موجودة فيه وجودا واسطا بين القوة والفعل لانها تخرجه من قوة قبولها الى الفعل، الا ان هذا باق بالقوة الى فعل آخر وهذه الحال هي الملكة.

الاشياء معاً، ولكنه يعرف بعضها بالفعل وبعضها بالملكة . والله يعرف جميع الاشياء معاً كما بيناه في الفصل السابق . فاذاً ليس في الله معرفة بالملكة .

و٢ً ايضاً لان من كانت له المعرفة بالملكة ولا يعتبر، فانما هو على نحو ما بالقوة التي هي غير التي كانت له قبل ان يعقل (١) وقد بينا في الفصل السابق ان عقل الله ليس بالقوة بنحوٍ من الانحاء. فاذاً ليس فيه معرفة بالملكة بوجه من الوجوه بتة .

و٣ً ايضاً لان كل عقل يعرف شيئاً بالملكة فذاته تكون شيئاً آخر غير فعل تعقّله الذي هو نفس فعل الاعتبار، لان العَقل العارف بالملكة ينقصه فعله ولا يمكن ان تنقصه ذاتـه . والله ذاته انما هي نفس فعله كما تبين في ف ٤٥ . فاذاً ليس يكون في عقل الله معرفة بالملكة .

و٤ً ايضاً لان العقل الذي يعرف معرفة بالملكـة فقط لم يكن قد بلغ آخر درجة من كماله، ولهذا فان الفيلسوف لا يقول بان السعادة التي هي احسن شيء تكون باعتبار الملكة بل باعتبار الفعل . فاذاً لو كان الله يعرف بجوهره معرفة بالملكة لم يكن باعتبار جوهره كاملًا بالكمال المطلق . وقد بينا نقيض هـذا في ف ٢٨ .

و٥ً ايضاً قد بينا في ف ٤٦ ان الله يعقل بذاته لا بصور

---

(١) ترى شرح هذه العبارة في و٥ً من هذا الفصل .

معقولة مضافة الى ذاته. وكل عقل بالملكة فانه يعقل ببعض الصور، لان الملكة اما ان تكون استعداداً ما في العقل لقبول الصور المعقولة، وإما مجموع نفس الصور المعقولة منتسقاً بعضها مع بعض وموجودة في العقل، لا وجوداً بالفعل الكامل، بل وجوداً واسطا بين القوة والفعل. فاذاً ليس في الله معرفة بالملكة.

و٦ً ايضا لان الملكة كيفية ما، وليس يمكن ان يطرأ على الله كيف او عرض من الاعراض، كما اثبتناه في ف ٢٣. فاذاً المعرفة بالملكة لا تليق بالله.

و٧ً واخيراً لان الحالة التي يكون فيها الانسان معتبراً او مريداً او فاعلاً بالملكة فقط فانما هي أشبه بحالة النائم. ولهذا فإن داود اذ شاء ان ينفي عن الله هذه الحالة الملكية قال (عدد ٤ مزمور ١٢٠) إن من يحفظ اسرائيل لن يغفل ولن ينام. وقيل في عدد ٢٨ ف٢٣ من ابن سيراخ: ان عيني الرب لأشد اشراقاً من الشمس (الآية) فان الشمس هي دائما مضيئة مشرقة.

الفصل السابع والخمسون

في ان معرفة الله ليست معرفة انتقالية اي بالانتقال

(خلاصة جزء ١ م ١٤ ف ٧) (١)

١

ومن هذا الذي قدمناه ينتج ايضاً ان اعتبار الله اي معرفته

---

(١) اذا تذكرت ما تعلمت في المنطق من ان الانتقال الذهني الذي هو الفعل الثالث من افعال العقل ، انما هو التوصّل من معرفة شيء معلوم سابقاً الى معرفة شيء آخر لازم عنه كان مجهولاً من قبل، سهل عليك فهم الادلة الواردة في هذا الفصل واننا زيادة للفائده نقول :

١ً يشترط لصدق معنى الانتقال الذهني امران . اولهما معرفة اشياء كثيرة بافعال مختلفة، فان من يرى اشياء كثيرة في المرآة مثلاً بنظرة واحدة فلا يقال انه يفعل فعل انتقال ، اذ يرى تلك الاشياء بنظر واحد . وثاني الامرين ان تكون معرفة الشيء الواحد سبباً وعلةً لمعرفة الشيء الاخر، اعني ان العقل من معرفته المبادئ يوجد في نفسه معرفة النتائج لمعرفته لزوم هذه عن الاولى . ومن ثم فاذا عرفت الانسان مثلا ثم عرفت الحجر فلا تكون فعلت فعل الانتقال لان معرفتك للانسان لا تكون سبباً او علة لمعرفتك الحجر . ولهذا قال الماتن في برهانه الاول « من ينظر في نتيجة كيف تلزم عن مقدماتها معتبراً كلا الامرين معاً فليس يفعل فعل انتقال ذهني بل يحكم ناقداً البراهين » (عن الشارح بتصرف) .

و٢ً لما كانت معرفة الانسان تحصل من الانتقال الذهني ومن التصديق وكان كلتا الواسطتين لا تخلو من نقص، تعمد الماتن ايجاب المعرفة لله نافياً عنها كل نقص لاحق بمعرفة الانسان من قبيل هاتين الآلتين ، فعقد هذا الفصل لاثبات الامر الاول مرجئاً المسئلة الثانية الى الفصل التالي .

ليست معرفة بالبرهان او الانتقال وذلك .

١ً لان معرفتنا انما تكون برهانية فيما اذا انتقلنا من اعتبار شيء الى اعتبار شيء آخر، كما اذا انتقلنا بالقياس من المبادىء الى النتائج . فان من ينظر في نتيجة ما كيف تلزم عن مقدماتها، معتبراً كلا الامرين معاً، فلا يكون لذلك قد برهن أو انتقل، اذ ان فعله هذا لا يتم بالتبرهن بل بالحكم على البراهين وبنقدها، و كذلك المعرفة المادية، فليست هي ايضاً قائمة بمجرد الحكم على الماديات . وقد بينا في ف ٥٥ ان الله لا يعتبر شيئاً بعد آخر على طريق التعاقب وانما يعتبر جميع الاشياء معاً . فاذاً ليست معرفة الله بمعرفة برهانية وانتقالية وإن كان هو يعرف انتقال الجميع وبرهانهم .

و٢ً ايضاً لان كل من يبرهن فانما ينظر في المبادئ باعتبار وفي النتيجة باعتبار آخر، لانه لو كان اعتباره للمبادئ هو نفس اعتباره للنتيجة لما لزمه التطرق الى اعتبار النتيجة بعد اعتباره المبادىء . ولكن الله يعرف جميع الاشياء معاً بفعل واحد هي ذاته كما تقدم بيانه في ف ٥٥ . فاذاً ليست معرفة الله بالبرهان (١) .

و٣ً ايضاً لان كل معرفة برهانية فيها شيء بالقوة وشيء بالفعل لان النتائج انما هي بالقوة في المبادىء . وليس للقوة محل في عقل الله كما تبين (ف ١٦) . فاذاً ليس عقل الله عقلاً مبرهناً .

---

(١) الفرق بين هذا البرهان وسابقه ان هذا البرهان مأخذه من التغاير بين معرفة المبادئ ومعرفة النتيجة . واما البرهان السابق فمستمد من تعاقب المعرفة .

و٤ً ايضا كل علم برهاني لا بد من ان يكون فيه شيء معلول ، لان المبادىء انما هي على نحو ما (١) العلة الفاعلة للنتيجة ولهذا يقال ان البرهان هو القياس المعطي العلم . وليس يمكن ان يكون في علم الله شيء معلول ، اذ ان نفس علم الله هو نفس الله كما وضح مما تقدم (ف ٤٥) . فاذاً لا يمكن ان يكون علم الله علماً برهانياً او بالاستدلال .

و٥ً ايضاً كل ما نعرفه بتلقين الطبيعة فهو معلوم عندنا بدون برهان ، كما هو واضح في معرفتنا المبادىء الاولى . ولا يمكن ان يكون في الله معرفة غير المعرفة الطبيعية بل المعرفة الذاتية ، لان علمه هو نفس ذاته كما تبين في ف٤٥ . فاذاً معرفة الله ليست بمعرفة برهانية .

و٦ً ايضا ان كل حركة انما مرجعها الى محرك اول يحرك فقط ولا يتحرك . فاذاً الذي ينشأ عنه المصدر الاول للحركة انما هو كون المحرك غير متحرك البتة ، وهذا انما هو عقل الله كما سبق بيانه ف ١٣ . فاذاً وجب بلا محالة ان يكون عقله تعالى محركا لا متحركاً . ولكن التبرهن انما هو حركة العقل المنتقل من شيء الى آخر . فاذاً ليس عقل الله عقلاً مُبرهناً .

---

(١) قيد بقوله « على نحو ما » للاشارة الى ان المبادئ ليست علة فاعلة للنتيجة بمعنى الاطلاق اذ ليست هي الفاعلة لمعرفة النتيجة وانما تساعد العقل في ايجاد معرفة النتيجة في نفسه ، لانه يتوصل الى هذه المعرفة بمعرفة المبادئ .

و٧ً ايضاً ان ما هو الاسمى فينا لأسفل مما هو في الله، لان الاسفل لا يماس الاعلى الا بما هو الاعلى فيه (اي الاسفل). والاسمى في معرفتنا ليس الذهن المبرهن بل العقل الذي هو مصدر (١) الذهن المبرهن . فاذاً معرفة الله ليست تكون برهانية بل عقلية فقط .

و٨ً ايضاً كل نقص انما يجب نفيه عن الله، لانه كامل بالكمال المطلق كما قدمنا بيانه في ف ٢٨ . والمعرفة البرهانية تنشأ عن نقص في الطبيعة العاقلة (٢) لان ما يُعرف بغيره اقلُّ معرفة مما يعرف بذاتهِ بل ليست طبيعة العارف كفؤ لمعرفة

---

(١) قوله « مصدر الذهن » يريد به ان معرفة المبادئ التي هي فعل متعلق بالعقل هي مصدر معرفة النتائج التي هي من متعلقات الذهن المبرهن

(٢) خلاصة البرهان على ان المعرفة البرهانية ناشئة عن نقص في الطبيعة العاقلة، ان كمال الطبيعة العاقلة يوجب لها معرفة النتائج في المبادئ معرفة يقينية وواضحة وذلك بنظرة واحدة وفعل واحد . وعقلنا لا يعرف النتائج معرفة يقينية الا بفعلين: بمعرفة المبادئ ثم بالانتقال من معرفة المبادئ الى معرفة النتائج وهذا نقص، لان الطبيعة العاقلة مع كونها مفطورة لمعرفة تلك الحقائق بنظرة واحدة فهي مع ذلك تفتقر الى معرفة النتائج بواسطة معرفة المبادئ . والافتقار الى واسطة فيما من شأن العقل ان يتوصل اليه بلا واسطة نقص . ثم لان معرفتــه للنتائج ليست تكون معرفة يقينية الا بردها الى المبادئ، وما يعرف بغيره انقص مما يعرف بذاته . فاذا في المعرفة البرهانية نقصان: نقص هو افتقار العقل فيما من شأنه ان يعرفه من النتائج الى واسطة خارجة هي معرفة المبادئ، ونقص في نفس معرفة النتائج اذ ان هذه المعرفة لا تنزل عنده منزلة اليقين الا بتحليلها الى المبادئ الحاصلة عنها .

ما هو معروف بغيره من دون معرفة ما يكون هذا معلوماً به . والمعرفة البرهانية يصير فيها شيء معلوماً بشيء آخر . واما ما يعرف بمعرفة عقلية فانما هو معلوم بذاته ، وطبيعة العارف هي في معرفته بغنىً عن واسطة خارجة . فيتضح من ثم ان التبرهن نقص في العقل . فاذا ليس علم الله برهانيا .

و٩ً ايضاً ان الاشياء التي تكون صورها موجودة في العارف تدرك بدون انتقال ذهني ، فان النظر مثلاً لا يفعل انتقالاً في معرفته الحجر لوجود شبه الحجر فيه . وذات الله هي شبه ومثال جميع الاشياء كما قدمنا بيانه في ف ٥٤ . فاذاً الله لا يتخطى الى معرفة شيء بانتقال ذهني .

٢

ومما تقدم يتضح لك ايضاً حلُّ(١) اعتراض الذين على ما يظهر يُدخلون الانتقال الذهني في معرفة الله ، لكونه تعالى يعرف الاغيار بذاته . فان هذه المعرفة لاتتم في الله على سبيل الانتقال اذ ان نسبة ذاته تعالى الى سائر الاشياء ليست كنسبة المبادىء الى النتائج ، بل كنسبة الصور المعقولة الى الاشياء المعروفة . ثم ينجلي لك حل اعتراض الذين يلوح لهم ان القول بان الله لا يمكنه ان يبرهن لا يليق به تعالى . اذ (نجيب) ان الله له علم

(١) في هذا العدد يذكر الماتن اعتراضين ويحلهما . اولهما ان الله يعرف الاشياء بذاته . فاذاً ينتقل من معرفة ذاته الى معرفة الاشياء . وثانيهما ان فينا قوة التبرهن فلا يليق ان لا تكون لله .

التبرهن الذي هو بمعنى الحكم على البراهين (١) لا التبرهن الذي هو بمعنى الانتقال الذهني ·

ثم ١ً هذه الحقيقة التي ايدناها بالبراهين تصدع بصدقها شهادات الكتاب المقدس :

اذ قيل (في عدد ١٣ ف ٤ عبر) : ان جميع الاشياء مكشوفة وظاهرة لعينيه (الآية). والاشياء التي نعرفها بالتبرهن ليست بذاتها مكشوفة لدينا وظاهرة لنا وانما نكتشفها ونظهرها بقوة البرهان ·

الفصل الثامن الخمسون

في ان الله لا يعقل الاشياء بطريق التأليف والتقسيم (او التفصيل)

(خلاصة جزء ١ م ١٤ ف ١٤)

١

ومما تقدم يمكننا ان نبين ايضاً ان عقل الله لا يدرك الاشياء على نحو ما يدركها العقل المؤلف والمفصل (٢) وذلك ·

---

(١) التبرهن الحكمي قد عرفه الماتن في عدد ١ من هذا الفصل بانه اعتبار المبرهن المبدأ والنتيجه معاً والنظر في ان النتيجة كيف تلزم عن المبدأ · وليس هذا فعل انتقال ذهني،لان المبرهن بهذا النحو من البرهان لا ينتقل من معلوم سابق الى معلوم تابع كان مجهولاً، وانما ينظر الى المعلومين معاً ويحكم على التلازم بينهما ويقضي بوجوده او لا وجوده·

(٢) الادراك التأليفي والتفصيلي (اي التصديق) ينشأ في العقل المدرك عن امرين : عن الشيء المدرك كأن يكون مركباً من مادة وصورة أو

١ً لانه تعالى يدرك جميع الاشياء بادراكه ذاتـه ولكنه لا يدرك ذاته بالتأليف والتفصيل ، لانه يُدرك نفسه كما هي . وليس فيه تعالى تأليف اي تركيب وتفصيل ، فاذاً ليس يدرك الاشياء ادراك مولف ومفصل .

و٢ً ايضاً ان الاشياء التي يؤلفها العقل ويفصلها من شأنها ان يعتبرها العقل على حدة وانفراد . لانه لو كان من مُجرد ادراك ان شيئاً ما هو ، يُدرك جميع ما يوجد لذلك الشي، او ليس يوجد له لما احتيج الى تأليف وتفصيل .

من جوهر وعرض او من ضرب آخر من ضروب التركيب اياً كان . ثم عن نقص في العقل بان يكون الشيء المدرك لا تركيب فيه اصلاً ، وانما العقل لقصره عن ادراك ما هو الشيء ، وما هو من لوازمه وملحقاته ادراكاً معيناً واحداً فيعتبر اولاً ان الشيء ماهو ، ثم ما هو ثابت لذلك الشيء من اللواحق والمكتنفات او غير ثابت له . ثم يحكم بما عرفه ايجابا او سلبا توصلا الى معرفة الشيء معرفة كاملة . وكذا يحصل في العقل تأليف وتكثير ما لكثرة التصورات التي يتصورها في ذلك الشيء . فينتج من ثم اولاً ان العقل اذا كان كفوًا لادراك كل شيء مركبا كان او بسيطا بتصور واحـد ودفعة واحدة كما هو عقل الله ، فلا يلجأ في ادراكه الى التركيب والتقسيم . وثانياً انه ليس كلما كان في ادراك العقل تأليف وتقسيم يلزم عنه ان الشيء في ذاته مركب ، لعجز العقل عن ادراك ما هو الشيء وما له وما فيه بفعل واحد . وهذا شأن عقلنا ضرورة انه بادراكه ينتقل من القوة الى الفعل اذ يدرك اولاً ماهية الشيء ثم ما له وما فيه وما ليس له وفيه . ولهـذا قال الماتن في برهانه التالي « الاشياء التي يدركها العقل بالتأليف والتفصيل انما من شأنها ان يعتبر كل واحد منها على حدة وانفراد » .

فاذاً لو كان الله يعقل الاشياء على نحو ما يدركها العقل المؤلف والمفصل لما كان يعتبر جميع الاشياء بنظرة واحدة بل لكان يدرك كل فرد فرد منها على حدة. وقد اثبتنا نقيض هذا في ف ٥٥ .

و٣ً ايضاً ليس يمكن ان يكون في الله متقدم ومتأخر. والتأليف والتفصيل فعل متأخر عن اعتبار ان الشيء ما هو، فان هذا الاعتبار انما هو مبدأ التأليف والتقسيم (١) . فاذاً يمتنع ان يكون في فعل عقل الله تأليف وتقسيم .

و٤ً ايضاً ان الموضوع الخاص بالعقل انما هو ان الشيء ما هو، ولهذا فان العقل لا يخطأ في موضوعه هذا الا بطريق العرض ولكنه يخطأ في التأليف والتفصيل (٢) كما ان الحس لا يضل في مدركاته المحسوسة الخاصة بل في ما سواها. وليس في عقل الله شيء بالعرض بل جميع ما فيه انما هو ما هو بالذات فقط . فاذاً ليس يكون في عقله تعالى تأليف وتفصيل بل اخذ الشيء وادراكه ادراكا بسيطا .

---

(١) لان العقل لا يؤلف قائلا مثلا الانسان حيوان ناطق ولا يقدم سالباً عن الانسان اللاناطق الا بعد اعتباره ان الانسان ما هو كما علمت ذلك في كتاب المنطق . واعتبار العقل ان الانسان ما هو انما هو المبدأ الذي يبني عليه تأليفه او تقسيمه اعني حكمه بوقوع النسبة بين الطرفين ايجاباً او سلبا .

(٢) لان الخطأ اي البطل والضلال لا محل لهما الا في فعل العقل

وه ايضاً ان تأليف (١) القضية الذي يصنعه العقل المؤلف والمفصل انما وجوده في العقل لا في الشيء الخارج عن الذهن. فاذاً لو كان عقل الله يحكم على الاشياء حكم العقل المؤلف والمفصل لكان هو اي عقله تعالى نفسه مركبا وهذا محال كما اتضح لك مما قيل (ف ١٨).

و٦ ايضاً العقل المؤلف والمفصل (٢) لا يتجاوز اطراف ذلك التأليف. ولهذا تأليف العقل الذي يحكم به ان الانسان حيوان لا يحكم به ان مثلث الزوايا شكل. وتأليف العقل او تفصيله انما هو فعل العقل. فاذاً لو كان الله يعتبر الاشياء بالتأليف والتفصيل للزم ان لا يكون تعقل الله واحدا فقط بل متعددا. وعليه لم تكن ذاته واحدة فقط لان فعل الله التعقلي انما هو نفس ذاته كما سبق بيانه في ف ٤٥.

الثاني اي التصديق. كذا باجماع الفلاسفة، وذلك لان البطل ضد الحق والحق لا محل له حقيقة الا في فعل التصديق كما سترى قريبا.

(١) لفظ التأليف هنا يرد لمعنيين: لفعل العقل نفسه وللتصور الحاصل عن ذلك الفعل. وهو بمعنييه هذين موجود في نفس العقل لا في الشيء الخارج عن النفس، لان كلا من تصور العقل حيوان ناطق او حكمه بان الانسان حيوان ناطق، هو تأليف العقل. واما في الخارج فكلا الامرين يدل على طبيعة الانسانية المجردة الواحدة.

(٢) يريد بقوله « تأليف العقل » التأليف الذي هو بمعنى فعل العقل لا الذي بمعنى التصور الحاصل عن ذلك الفعل، اذ من المقرر ان الفعل لا يتجاوز حده.

—٢— (١)

ولكن من مجرد كون الله لا يعرف الاشياء بالتأليف والتفصيل لا يلزم القول بانه تعالى يجهل القضايا الموجبة والسالبة . وذلك لان ذاته لما كانت واحدة بسيطة كان انها مثال جميع المتعددات والمركبات . وعليه فالله يعرف بها كل تكثير وكل تركيب حاصل في الطبيعة او في الذهن .

و٧ً ثم لنا على ما قدمناه شاهد في نصوص الكتاب المقدس اذ قد قيل (عدد ٨ ف ٥٥ من اشعيا) : ليست تصوراتي تصوراتكم . ومع هذا قيل عدد ١١ مزمور ٩٣ : الله يعرف افكار البشر (الآية) . ومن المقرر ان افكار البشر تحصل بالتأليف والتقسيم . وايضاً ديونيس يقول (ف ٧ في الاسماء الالهية) : فاذا الحكمة الالهية اذ تعرف نفسها فاذا هي تعرف جميع الاشياء

---

(١) يذكر الماتن في هذا العدد ما قد يمكن ان يرد من الاعتراض على ما قال ، وهو ان كان الله لا يعرف الاشياء بالتأليف فانه ايضا لا يعرف القضايا الموجبة او السالبة لان هذه القضايا تأليفية . فاجاب القديس بان الله وان كان لا يعرف الاشياء معرفة تأليفية وتقسيمية فلا ينتج من ذلك انه يجهل هذه القضايا لان ذاته الواحدة البسيطة التي يعرف بها الاشياء انما هي مثال جميع الاشياء المتعددة والمركبة كان تركيبها واقعيا وفي ذات الشيء ، او اعتباريا وفي الذهن فقط . فلا ينهض ما قد يقال من ان التأليف العقلي موجود ذهني ليس له وجود متحقق ولا يمكن ان يوجد لان الموجود الذهني له ضرب من الوجود ، لانه معروف اي شأنه ان يعرف . وذات الله مثال لكل وجود (كذا عن الشارح بتصرف) .

اما الماديات منها فعلى وجه غير مادي والمنقسمات فعلى وجه غير منقسم والمتعددة فعلى طريق الوحدة ·

الفصل التاسع والخمسون

في ان حق التصديقات غير منتف عن الله (١)

(خلاصة جزء ١ م٣٦ ف ٥ في الاول)

ومما تقدم يتضح ايضاً ان معرفة عقل الله وان لم تكن بطريق

(١) لما كان الحق على ما قاله الفيلسوف (في كتاب ٣ في النفس وفي ف ٨ من كتاب ٦ في الالهيات) انما محله في العقل من حيث انه يركب ويقسم، وكانت معرفة الله لا تتم بالتأليف والتفصيل كما اثبته الماتن القديس في الفصل السابق. قد يلوح للبعض ان الله ليس فيه حق. فدفعاً لهذه السقطة الكفرية، عقد الماتن هذا الفصل، فبين في العدد الاول منه ان الحق (الموصوف عند الفلاسفة بالحق المنطقي) والذي عرفه اريسطو وتبعه الفلاسفة عموماً بانه مطابقة العقل للشيء، انما محله الفعل الثاني من العقل (خلاصته جزء ١ م ١٦ ف ١ و ٢) والذي يسميه فلاسفة العرب تصديقاً وهو الفعل الذي به العقل يرى ان بين الموضوع الذي لديه والمحمول الوارد عليه نسبة او لا نسبة فيوقع تلك النسبة مؤلفاً بين الطرفين بحكمه الايجابي او مفصلاً بينهما بحكمه السلبي . وبيَّن هذه القضية ببرهان قاطع دقيق وهو ان هذه المطابقة بين العقل والشيء المقومة للحق المنطقي لا تؤخذ من جهة قوة الادراك او فعلها باعتباره في حد ذاته، لان فعل التعقل غير مادي والموضوع اي الشيء المعقول قد يكون مادياً. فاذاً يجب ان تؤخذ من جهة ان العقل يعرف الشيء. كما هو اي ان ما هو هو وما ليس هو ليس ويحكم بذلك سلباً او ايجاباً حكماً صادقاً بحيث يكون الشيء في الخارج مطابقاً لما عرفه

التأليف والتفصيل فمع ذلك لا ينتفي منها الحق الذي محله على ما قال الفيلسوف (ك ٦ في الالهيات ف ٨) انما هو في تأليف العقل وتقسيمه ليس غير وذلك :

١ً لان حق العقل لما كان قائماً بمطابقة العقل للشيء بان يقول في ما هو انه هو وفي ما ليس انه ليس ، كان ان الحق في العقل يتعلق بما يقوله العقل وينطق به لا بالفعل الذي به يقول العقل ما يقول . لانه لا يشترط لحق العقل اي صدقه ان يكون نفس فعله التعقلي مطابقاً للشيء ، اذ قد يكون الشيء مادياً فيما ان فعل التعقل غير مادي . بل ما يجب ان يكون مطابقاً للشيء انما هو ما يعقله العقل ويقوله ويعرفه بمعنى ان ما يعرفه ويقوله يكون في واقع الامر كما يقوله ولكن الله بتعقله البسيط الذي لا تأليف فيه ولا تفصيل يعرف ليس فقط ماهيات الاشياء بل ايضاً القضايا كما تبين (في ف ٥٧ و ٥٨) وعليه فيكون ما يتعقله الله فيقوله انما هو تأليف وتقسيم (١) فاذاً ليست تكون بساطة الله سبباً لانتفاء الحق عن عقله تعالى .

وحكم به . وللفلاسفة براهين كثيرة على هذه القضية الواقع عليها الاجماع فلتراجع في بابها.

(١) قوله « انما هو تقسيم وتأليف » يريد به معنى الحاصل اي معنى المفعول، اعني ان ما يعقله الله ويحكم به انما هو مؤلف او مقسم اي تاليف وتقسيم فعلها عقل الانسان وعقلها الله كذلك . ولما كان الحق لازماً لتصديقاتنا كان الله عارفاً لذلك الحق الحاصل في تصديقاتنا المؤلفة والمفصلة

و٢ً ايضاً (١) ان غير المؤلف اذ قيل او عُقل فليس يكون باعتباره في حد نفسه مطابقاً للشيء، لان المطابقة واللامطابقة تقالان باعتبار المقابلة بين شيئين . وغير المؤلف باعتباره في حد نفسه لا يتضمن مقابلةً او تطبيقاً على الشيء اي تخصيص بالموضوع . وعليه فلا يجوز ان يقال انه باعتباره في ذاته حق او باطل (٢)

(١) انتقل الماتن في هذا العدد الى البحث عن الحق هل يوجد ايضاً في فعل العقل الاول اي التصور . ولكن ما هو رايه في ذلك قد اختلف التوماويون فيه فمنهم من سلب ومنهم من اوجب ومنهم من نوَّع فان شئت مزيد ايضاح في هذه المسئلة الدقيقة فراجع ما نقلناه الى اللغة العربية في الحكمة النظرية للعلّامة الكردينال مرسيه مجلده الثاني الذي وسمناه بمصداق اليقين Criteriologie فتستغني بذلك عن المطوّلات ويتضح لك ما يقوله الماتن في العدد الثاني من هذا الفصل .

(٢) وذلك لان تصورك او قولك « انسان » او « حيوان ناطق » اذا اعتبر باطلاق معناه وبدون نسبة الشيء الى العقل او بدون نسبة العقل الى الشيء ، فلا يصح ان يوصف بالحق ، اذ ليس من يقول الانسان حق كما لا يصح ان توصف الالفاظ الواردة في كتب اللغة بانها حق لان الحق وصف اضافي كما ان الخير وصف في الشيء الذي تميل اليه الشهوة ، والحق بخلافه لانه طرف المعرفة فيكون وجوده في العقل العارف . فينتج من ثم ان الحق موجود في العقل وجوداً اولياً ولكن حقيقته تنبعث الى الاشياء من حيث لها نسبة الى العقل (الخلاصة اللاهوتية جزء ١ م ١٦ ف ١) . فالحق اذاً حقّان حق العقل وحق الشيء . فالاول كون الصورة المدركة مطابقة للشيء الذي يستمد منه العقل تلك الصورة وحق الشيء هو كون الشيء فيه شبه الصورة الحاصلة في العقل الذي هو مبدأ ذلك الشيء ، كالبيت مثلا فانه يقال انه بيت حق اذا كان له شبه الصورة المثالية التي في عقل صانعه . والقول

بل ما يحتمل الحق والبطل انما هو فقط ذلك المؤلف الذي تتعين فيه المقابلة بين غير المؤلف والشيء، بواسطة علامة التأليف والتقسيم. فان العقل غير المؤلف اذا عقل ان شيئاً ما هو، فانما يدرك ماهية ذلك الشيء مع بعض مقابلة بذلك الشيء (اي نسبة اليه) لانه يعقل تلك الماهية على انها ماهية ذلك الشيء، ولهذا فان التصور غير المؤلف وكذلك الحدّ، وان لم يكن في حدّ ذاته حقاً او باطلا، فالعقل الذي يدرك ان شيئاً ما هو فانه مع ذلك (على ما قيل في ك ٣ في النفس) يوصف بانه في ذاته حق وصادق

حق اذا دل على التصور الحق. وقد عرّف ابن سينا حق الشيء. قال « حقيقة كل شيء هي خاصة وجوده الذي ثبت له». فينتج مما تقدم ان كل قول وتصور غير مؤلف اي غير منظور فيه او غير متضمن مطابقة بين الشيء وتصوره المعقول او بين التصور والشيء المصور فلا يصح ان يوصف بالحق لان المطابقة تفترض المقابلة ولا مقابلة في غير المؤلفات في حد ذاتها

وهنا يجب الانتباه الى ان حق العقل (اي الحق الذي في العقل الذي وصفناه) لا يطلق عليه اسم حق المعرفة، وانما هو في حكم الحق الذي في الشيء، لانه قائم بمجرد مطابقة العقل لمعقوله، كما ان حق البيت قائم بمجرد مشابهته للصورة الموجودة في عقل البناء. وهذا الحق العقلي ملازم للعقل ابداً دائماً ولا يتطرق اليه البطل الا من الوجوه التي ذكرها الماتن، ضرورة ان العقل اذا ادرك ان شيئاً ما هو فيكون متعلق ادراكه موضوعه الخاص، والقوة اذا اتجهت الى موضوعها الخاص فلا تخطأ، كما ان الحس اذا ادرك محسوسه الخاص لا يخطأ. اما حق المعرفة فلا يتوقف على مجرد مطابقة العقل لمعقوله، وانما هو قائم بان يدرك تلك المطابقة ويحكم بها كما سترى في الفصل الاتي (راجع خلاصته جزء ١ م١٦ ف ٢) حيث اثبت القديس توما ان الحق موجود في العقل المؤلف والمقسم.

ابداً دائماً وان كان قد يمكن ان يتطرف اليه الكذب ، من حيث ان الحدّ يتضمن إما تأليفاً في اجزائه بعضها مع بعض ، وإما تركيباً بين كل من الحدّ والمحدود ، ومن ثم يحصل ان الحدّ من حيث يُعقل انه حد هذا الشيء او ذاك يكون من جهة ما يدركه العقل إما باطلاً مطلقاً ، اذا لم تتلاءم اجزاؤه بعضها مع بعض ، كما لو قيل حيوان غير حساس ، واما باطلاً باعتبار هذا الشيء . كما لو جعل حد الدائرة حداً لمثلث الزوايا . فاذاً ولو سلمنا بهذا المحال وهو : ان عقل الله لا يدرك الا غير المركبات ، لبقي انه حق إذ يدرك ماهيته على انها ماهية .

و٣ً ايضاً لان بساطة الله لا تنافي الكمال لانه يحوي في وجوده البسيط كل كمال يوجد في سائر الاشياء على سبيل مجموع الكمالات والصور كما تقدم بيانه (في ف ٢٨) . وان عقلنا اذا ادرك غير المؤلفات ، فانما لم يزل غير مستوفٍ لكماله الاخير ، لانه لم يزل بالقوة الى التركيب او التقسيم كما ان البسائط في الاشياء الطبيعية هي بالقوة الى الممتزجات ، والاجزاء بالقوة الى الكل . فينتج اذاً ان الله باعتبار تعقله البسيط حاصل على كمال تلك المعرفة التي يحصل عليها عقلنا بكلتا المعرفتين ، اي بمعرفة المؤلفات وغير المؤلفات . ولكن الحق يلزم عقلنا (اي يوجد فيه) اذا بلغ كمال معرفته ، اي عندما يكون قد انتهى الى التركيب (١) . فاذاً والحق يوجد في نفس تعقل الله البسيط .

(١) لما تبين ان الحق الذي يحصل للعقل بادراكه ان الشيء ما هو

و٤ً ايضاً لانه لما كان الله خير كل خير لاحتوائه في ذاته على جميع الخيرات كما تبين (في ف ٤٠) لم يكن ممكناً أن تنقصه خيرية العقل . والحق خير العقل كما بينه الفيلسوف في ك ٢ من علم الاخلاق · فاذاً الحق موجود في عقل الله · ويصدق هذا القول ما ورد في عدد ١٥ مزمور ٨٥ حيث قيل · ان الله حق وصادق هو ·

الفصل الستون

في ان الله هو الحق (١)

(خلاصة جزء ١ م ١٦ ف ٥)

ويتضح مما تقدم ان الله نفسه هو الحق وذلك :

١ً لان الحق كمال العقل او كمال فعل التعقل كما قيل في الفصل السابق · وتعقل الله نفس جوهره كما مرّ في فصل ٤٥ ثم تعقله نفسه، لانه نفس وجوده كما بيناه في ف ٤٥ لم يكن

ليس بالحق المعروف بحق المعرفة،وانما حق المعرفة الكامل هو ادراك العقل تلك المطابقة بينه وبين الشي،،وكان هذا الادراك لا يتم له بفعل التصور بل بفعل التصديق، نتج ضرورة ان العقل اذا تصور شيئاً ما هو، فلا يزال بالقوة الى ادراك المطابقة الحاصلة او اللاحاصلة بين ما يدركه وموضوع ادراكه. وما هو بالقوة ففيه نقص يجب نفيه عنه تعالى فاذاً الخ ·

(١) بعد ان اثبت في الفصل السابق ان الحق موجود في الله، عقد هذا الفصل لاثبات ان الله نفسه هو الحق .

كاملاً بكمال طارئ عليه بل هو كامل بنفسه كما ان وجوده كامل بنفسه على ما اثبتناه في ف ٢٨ . فبقي اذا ان جوهر الله هو الحق بعينه (١) .

و٢ً لان الحق خيرية العقل كما علمه الفيلسوف في ف ٣ من كتابه ٦ في علم الاخلاق . والله نفس خيريته كما بيناه في (ف ٣٨) . فاذاً الله حق نفسه ايضاً .

و٣ً ايضاً لا يمكن ان يُقال على الله قولاً بالمشاركة، لانه نفس وجوده ، ووجوده لا يقبل شيئاً بالمشاركة . والحق موجود في الله كما مرّ في الفصل المتقدم . فاذاً ان كان الحق لا يُقال عليه قولاً بالمشاركة، فيجب ان يقال عليه قولاً بالذات كما تقدم بيانه ف ٣٨ . فاذاً الله هو حق نفسه.

و٤ً ايضاً لان الحق بمعناه الحصري ، وان كان لا يوجد في الاشياء بل في الذهن كما قاله الفيلسوف (ف ٤ من ك ٥ في علم ما وراء الطبيعة) الا ان الشيء قد يقال حق من حيث انه حاصل حقيقة على فعل طبيعته الخاصة .

---

(١) تحرير هذا البرهان ان الحق لما كان هو متصور العقل حال كونه (اي ذلك المتصور) مطابقاً للشيء المعقول، ولم يكن متصور عقل الله شيئاً اخر غير ذاته المعقولة، كان ان الحق هو نفس ذاته اي جوهره وجوهره كما تقدم في ف ٤٥ هو نفس وجوده الذي هو كامل بذاته لا بكمال طارئ عليه كما اثبته في ف ٢٨ . فينتج ضرورة ان جوهر الله نفسه هو الحق بعينه وليس الحق كمالاً طارئاً عليه .

ولهذا قال ابن سينا في ف ٦ من مقالته ٨ في الالهيات (١) « ان حقيقة كل شي، هي خصوصية وجوده الذي ثبت له » باعتبار ان ذلك الشي، هو من الفطرة بحيث يجعل الاعتقاد به صحيحاً صادقاً ، وباعتبار أنه يُماثل الحقيقة الخاصة بهِ التي هي في عقل الله (٢) ولكن الله هو نفس ذاته . فاذاً الله نفس حقه سواء كان كلامنا على حق العقل ام على حق الشي، .

و٥ ايضاً لنا شاهد على هذا قول الرب الذي قاله عن نفسه « انا الطريق والحق والحياة » (يوحنا عدد ٦ ف ١٤) .

---

(١) وهذا في ترجمتنا اللاتينية عن النجاة وارد في (قسم ٢ من مقالة ٢ ف ٨) وتعريف ابن سينا هو تعريف حق الشي، كما سترى .

(٢) مذهب القديس توما على ما قاله (في خلاصته جز. ١ م ١٦ ف ١ مسئلة ١ من المسائل الخلافيات) ان الاشياء يقال لها حقة باعتبارين باعتبار نسبتها الى عقل الله، وباعتبار نسبتها الى العقل الانساني . اما باعتبار نسبتها الى عقل الله فهي حقة لمطابقتها لصورتها المثالية التي هي في عقل الله كما يقال للاشياء الصناعية حقة لمطابقتها لصورة الصناعة التي هي في عقل الصانع . وان الاشياء على هذا الاعتبار يقال لها حقة مطلقاً وبكل معنى الحقية لتوقفها من حيث وجودها على عقل الله . واما باعتبار نسبتها الى العقل الانساني النظري اعني العقل الذي لا يتوقف عليه وجودها، فانها يقال لها حقة بوجه من الوجوه، اعني من وجه انها من شأن طبيعتها ان توجد في العقل الانساني النظري اعتقاداً صادقاً عليها . فتكون نسبة الاشياء الى العقل النظري الانساني نسبة العرض . فيتحصل من ثم ان حق العقل له اعتباران اعتبار مطلق واعتبار اضافي وهذا ايضاً حكم حق الشي، فالاعتبار المطلق هو وجود الشي، اي انيّته والاضافي هو نسبته الى العقل.

الفصل الحادي والستون

في ان الله هو الحق المحض الخالص الحقية

واذ تقرر هذا فواضح ان الله فيه الحق المحض الذي لا يمكن ان يمازجه بطل ولا خداع وذلك :

١ً لان الحق (١) لا يحتمل معه البطل كما ان البياض لا يمازجه السواد . وليس الله حقاً فقط بل هو نفس الحقيقة . فاذاً يستحيل ان يكون فيه البطل .

و٢ً ايضاً ان العقل لا يخطأ عند ما يعرف ان شيئاً ما هو (٢) كما ان الحس لا يخطأ في موضوعه المحسوس ، وكل معرفة في عقل الله انما حالها حال معرفة العقل للشيء ما هو كما بيناه في ف ٥٨ . فاذاً يستحيل ان يكون في معرفة الله ضلال او خداع او بطل .

---

(١) يريد بالحق ههنا الحق بمعناه المجرد اذا كان قائماً بذاته ، وكذا قل في البياض .

(٢) لان موضوع العقل الخاص هو ماهية الشيء اي ان الشيء ما هو ، والقوة لا تضل بادراك موضوعها الخاص كما ان الحس لا يضل في اداركه موضوعه الخاص ، وذلك لانه ، على ما قاله القديس (في خلاصته جزء ١ م ٧ ف ٢) كما ان الشيء يحصل له الوجود بصورته ، كالانسان يكون انساناً بصورته التي هي الانسانية ، كذلك القوة المدركة يحصل لها الادراك بشبه الشيء المدرك ، وشبه الشيء المدرك هو ما هو الشيء . فكما ان الشيء لا يخلو عن الوجود الذي له بحسب صورته ، كذلك القوة المدركة لا تخلو في الادراك عما يكون شبه صورتها

و٣ ايضاً ان العقل لا يضل في المبادئ الاولى ، ولكنه قد يضل في النتائج التي يتوصل اليها بالبرهان . وعقل الله لا يبرهن ولا يستعمل الانتقال العقلي كما ثبت في ف ٥٧ . فاذاً لا يمكن ان يكون فيه بطل او خداع .

و٤ ايضاً كلما كانت القوة الداركة أرفع سمواً كان موضوعها من الكلية في مقام اسمى ، ويسع تناوله اشياء كثيرة ، ولذلك كان ان ما يدركه البصر بالعرض(١) يدركه الحس المشترك او المخيلة على انه منطوتحت موضوعه الخاص . وقوة العقل الالهي هي في منتهى السمو في المعرفة . فاذاً كل المعلومات انما نسبتها اليه نسبة المعلومات التي تعرف بالخصوص وبالذات لا بطريق العرض . والقوة الداركة لا تضل في مثل هذه . فاذاً من المستحيل ان يضل عقل الله في شيء معلوم (اي شأنه ان يعلم) .

---

(١) قال « بالعرض » لان المحسوسات تدرك على ثلاثة اضرب : احدها ما يدرك اولاً وبالذات كالالوان وغيرها من المحسوسات الخاصة، فان البصر يدركها اولاً وبالذات . والثاني بالذات لكن لا اولاً ، كالشكل والحجم، مثلاً فان البصر يدركهما بالذات لكن لا اولاً . والثالث لا اولاً ولا بالذات بل بالعرض كأن يدرك البصر الانسان لا من حيث انسان بل لانه عرض لهذا الملون ان يكون انساناً (خلاصة جزء ١ م ١٧ ف ٢) . وقال : فالحس لانه اسمى من الحس الخاص يكون نطاق ادراكه اوسع من الحواس الخاصة فانه يدرك المحسوسات الخاصة والتي بالعرض ايضاً، وهكذا العقل لانه اسمى يكون نطاق ادراكه اوسع ويدرك الكليات . وعقل الله في منتهى السمو . فاذاً يدرك جميع المعلومات كأنها معلومات له خاصة وبالذات لا بالعرض .

و٥ً ايضاً ان الفضيلة العقلية(١) هي كمال العقل في المعرفة وليس يتفق ان العقل باعتبار فضيلته العقلية يقول البطل وانما يقول الحق دائماً . وقول الحق هو الفعل الحسن للعقل والفضيلة من شأنها ان تجعل الفعل خيراً . وعقل الله انما هو اكمل طبعاً من عقل الانسان الذي كماله بفضيلته العقلية وذلك لانه (اي عقل الله) في غاية الكمال . فبقي اذاً انه يستحيل ان يكون في عقل الله بطل .

و٦ً ايضاً ان معرفة الانسان انما علتها بنوع ما هي الاشياء، ومن هذا يتحصل ان المعلومات قياس العلم الانساني لان ما

---

(١) يريد بلفظ الفضيلة العقلية تلك الملكة التي تولي العقل النظري الكمال الواجب لملاحظة الحق، والحق ملحوظ اليه باعتبارين: باعتبار انه معلوم بذاته، وباعتبار انه معلوم بغيره . وما كان معلوماً بذاته حكمه حكم المبدأ الذي يُعرف به غيره . والحق المعلوم بذاته هو الذي يُدركه العقل، ولهذا كانت تلك الملكة المكملة للعقل تسمى عقلاً اذ العقل ملكة المبادىء (خلاصة جزء ١ قسم ٢ م ٧ ف ٢) لان العقل يعبر عنه عند اللاتين بلفظة Intellectus من Intus legere ومعناها الاطلاع على باطن الشيء . والوقوف على دخيلته وكنهه . وعليه فلا يقال اننا نعقل الاشياء الا اذا احطنا علماً بماهيتها او اذا عرفنا المبادىء الاولى اي تلك القضايا والمقدمات التي تحدث فينا تصديقاً من غير سبب يوجبه غير ذواتها كالكل اعظم من الجزء، اذ من مجرد ادراكنا الكل والجزء يحصل لنا هذا الحكم الكل اعظم من الجزء . ولهذا قال الماتن ان العقل باعتبار فضلية حده العقلية لا يقول البطل بل الحق دائماً لانه يدرك الحق المعلوم بذاته ولكنه يخطأ عند ادراكه الحق المعلوم بغيره كما مر بك في ما سلف من القول .

يحكم به العقل انما يكون حقاً لان الشيء هو كذلك (اي كما حكم) لا بخلاف ذلك . واما عقل الله فانما هو بعلمه علة الاشياء كما مر بك (في ف ٥١) وعليه يجب ان يكون علم الله قياساً ومقداراً للاشياء . كما ان الصناعة قياس المصنوعات . فان كلّا من المصنوعات انما يكون كماله على مقدار مطابقته للصناعة . فينتج اذاً ان نسبة عقل الله الى الاشياء كنسبة الاشياء الى عقل الانسان (١) والبطل الحاصل عن عدم مطابقة

---

(١) يعني ان الاشياء التي يتوقف وجودها على عقل الانسان يستمد منها العقل علمه بها فتكون هي بمثابة القياس الذي ينبغي للعقل ان ينطبق عليه ليكون علمه حقاً . فعقل الله الذي انما هو بعلمه علة جميع الاشياء يجب ان يكون هو القياس الذي يجب ان تنطبق عليه جميع الاشياء على انه مثالها ضرورة وجوب مطابقة الشيء لمثاله المعقول ، لكي يصدق عليه اسم الحق لان الحق في الشيء هو مطابقته للعقل اي لمثاله المعقول ، كما ان حق البيت مثلاً انما هو بمطابقته لمثاله الذي في عقل البنّاء ، فان لم يكن مطابقاً له كان البطل في البيت لا في عقل البناء . ولذلك قال الماتن لو قدر انه ليست مطابقة بين عقل الله والاشياء لوجب ان يكون البطل في الاشياء لا في عقل الله ، وليس في الاشياء بطل اذ ليس يمكن ان يكون شيء على خلاف مايعرفه الله ، ثم لان كل شيء حظه من الحق كحظه من الوجود . فاذاً ليس بطل في الاشياء بالقياس الى عقل الله الّا في تلك التي يمكن الخروج بها عن ترتيب الله من حيث هو علة الاشياء ، كما هي افعال المختارين التي هي الخطايا . واما كون الاشياء يقال لها باطلة بالقياس الى عقل الانسان الذي لا تتعلق به فالكلام عليه مسهب في الخلاصة اللاهوتية جزء ١ م ١٧ ف ١ فراجعه هناك .

عقل الانسان للاشياء انما وجوده في العقل لا في الاشياء ·
فاذاً لو قدّر فوات كل مطابقة بين عقل الله والاشياء لكان البطل
في الاشياء لا في عقل الله، ومع ذلك ليس في الاشياء بطل لان
حظ الشيء من الحق بنسبة حظه من الوجود · فاذاً ليس يكون
عدم مطابقة بين عقل الله والاشياء ولا يمكن ان يكون في
عقل الله بطل بتة ·

و٧ً ايضاً لانه كما ان الحق هو خير العقل كذلك البطل
هو شره، فاننا يميل بنا طبعنا تشوقاً الى معرفة الحق وينفر بنا
من الانخداع بالباطل · وليس يمكن ان يكون في الله شر كما
تبين في ف ٣٩ · فاذاً ليس يمكن ان يكون فيه بطل ·

و٨ً من اجل هذا قيل في ع ٤ ف ٣ في الرسالة الى اهل
رومية: الله صادق · وفي ع ٥ ف ١ من رسالة يوحنا الاولى : ان
الله نور وليس فيه ظلمة البتة ·

الفصل الثاني والستون

في ان حقيقة الله هي الحقيقة الاولى والعظمى

(خلاصة جزء ١ م ١٦ ف ٥)

مما قررناه الى هنا يتضح جلياً ان حق الله هو الحق الاول
والاعظم وذلك :

١ً لانه كما يكون حال الاشياء في الوجود كذلك تكون

حالتها في الحقيقة (١) كما يظهر مما قاله الفيلسوف (في ك ٢ من الالهيات) وذلك لان الحق والوجود يتساوقان(٢) فان الحق انما يوجد عندما يقال، ان ما هو هو وما ليس هو ليس هو. ولكن وجود الله هو الوجود الاولي والمتناهي في الكمال. فاذاً حقيقة الله هي الحقيقة الاولى والعظمى.

و٢ً ايضاً لان ما يثبت لشيء ثبوتاً بالذات، فانه يكون ثابتاً له باسمى نوع من الثبوت. والحق يقال على الله قولاً بالذات كما تبين (في ف ٦٠) فحقيقته اذاً هي الحقيقة الاولى والعظمى.

---

(١) يريد بلفظ «الحال» النصيب من الشيء، فيكون المعنى ان نصيب الشيء من الحق بنسبة نصيبه من الوجود، فحيثما يكن الشيء له وجود اعظم يكن له حق اعظم، وذلك لان الحق والوجود يتساوقان، لان كل شيء انما يكون قابلا لان يدرك على قدر حصته من الوجود.

(٢) لقائل يقول كيف يتساوق الحق والموجود والحق موجود حقيقة في العقل والموجود وجوده حقيقة في الخارج؟ فالجواب ما قاله القديس توما في خلاصته (جزء ١ م١٦ ف٣) ومفاده ان الحق له وجودان: وجود في الخارج ووجود في العقل، فالحق الموجود في الخارج يساوق الموجود بحسب الجوهر والقول اذ ان كل موجود حق وبعكس اي كل حق موجود. واما الحق الموجود في العقل فانه يساوق الموجود مساوقة مماثلة اي مساوقة المفسر للمفسَّر، بمعنى ان كل حق في العقل يوافقه شيء في الخارج وبالعكس، اي كل موجود في الخارج يوافقه عقل حق، ولو عقل الله على القليل. فهذه المساوقة بمعناها الاخير هي المشار اليها في المتن بدليل قوله: الحق انما يوجد عندما يقال ان ما هو هو.

و٣ً ايضاً ان الحق في عقلنا انما هو بمطابقته للشيء المعقول، وعلة المطابقة الوحدة كما يتضح من قول الفيلسوف (في ك ٥ من الالهيات). فاذاً لما كان في عقل الله العقل وما يُعقل شيئاً واحداً كان ان حقيقته تعالى هي الحقيقة الاولى والعظمى.

و٥ً ايضاً لان ما كان المقدار والقياس في كل جنس من الاجناس فانه الاكمل في ذلك الجنس، ولهذا فان الالوان تقاس بالبياض. وحقيقة الله هي مقدار كل حقيقة، لان حقيقة عقلنا تقدر بالشيء الذي في خارج النفس، اذ يقال ان عقلنا حق لكونه مطابقاً للشيء، وحقيقة الشيء التي تقاس على عقل الله الذي هو علة جميع الاشياء كما سوف نبينه في ف ٢٤ في ك ٢ من مؤلفنا هذا. كما ان حقيقة المصنوعات تقدر بصناعة الصانع، فان الصندوق مثلاً يكون حقاً اذا طابق الصناعة. فاذاً لما كان الله العقل الاول والمعقول الاول وجب ان تكون حقيقة كل عقل مقيسة بحقيقته ان كان كل شيء انما يقدر بما هو الاول في جنسه كما علمه الفيلسوف في ك ١٠ من الالهيات. فاذاً حقيقة الله هي الحقيقة الاولى العظمى والمتناهية في الكمال.

الفصل الثالث والستون

في ادلة الذين يريدون ان ينفوا عن الله معرفته للجزئيات

لقد قام قوم يحاولون ان ينفوا عن كمال معرفة الله معرفته الجزئيات فنهجوا لاثبات ذلك سبعة مسالك:

١ً المسلك الاول من نفس حالة الجزئيات قالوا : لما كان مبدأ الجزئية وركنها انما هي المادة المعينة(١) لا يشبه ان الجزئيات يمكن معرفتها بقوة غير مادية ، ان كانت كل معرفة تتم بضرب من التمثيل . وعليه فان القوي التي فينا تدرك الجزئيات انما هي القوى التي تستخدم الالات المادية ليس غير كما هي المخيلة والحس وما شاكل . واما عقلنا لانه غير مادي فانه لا يعرف الجزئيات . فاذاً لا يكون عقل الله الذي هو اشد تنزهاً عن المادة عارفاً بالجزئيات بالاولى . فاذاً لا يرى من وجه من الوجوه ان الله يمكنه ان يعرف الجزئيات .

٢ً المسلك الثاني ان الجزئيات ليست موجودة دائماً . فاذاً اما ان تكون معروفة عند الله دائماً واما حيناً معروفة وحيناً لا . فالاول محال لانه لا يمكن تعلق المعرفة بالمعدوم لان متعلق المعرفة الاشياء الحقة ، وما ليس موجوداً لا يمكن ان يكون حقاً . والقول الثاني ايضاً محال لان معرفة الله لا تقبل تغييراً البتة كما تبين في ف ٤٥ .

و٣ً المسلك الثالث انه ليست الجزئيات جميعها توجد بالضرورة بل بعضها يصدر على طريق الحدوث ، ومن ثم فليس يمكن ان تكون المعرفة بها صادقة الا عندما توجد لان المعرفة اليقينية هي

(١) نريد بالمادة المعينة ما يعبر عنه القديس توما بقوله Materia signata وهي عنده المادة الاولى عند تهيؤها لقبول الصورة اي عند قبولها الكم وغيره من الاعراض المخصصة .

التي يمتنع ان تضل . وكل معرفة تتعلق بالحادث الممكن لكونه مستقبلاً فهي قابلة للضلال . وذلك لانه قد يتفق ان يحدث ضد ما حصلت معرفته، والا اي وان كان ممتنعاً حدوث الضد فيكون الشيء ضرورياً (لا ممكناً)، ولهذا كان ان الممكنات المستقبلة لا يمكن ان يكون لنا بها علم بل ظن وتخمين . ولكن لا بد من فرض ان معرفة الله بالغة غاية الصدق والعصمة من الخطأ كما سلف بيانه في ف ٤١ . ثم من المستحيل ايضاً ان تحصل لله معرفة بشيء على طريق الحدوث والتجدد، لانه غير قابل للتغيير كما اثبتناه في ف ٤٥ . فينتج اذاً من ذلك على ما يظهر ان الله لا يعرف الجزئيات .

و٤ً والمسلك الرابع ان بعض الجزئيات علتها الارادة والمعلول قبل ان يوجد تستحيل معرفته في غير علته، لانه من قبل ان يحصل له الوجود في ذاته لا يمكن ان يكون له وجود الا في علته . وحركات الارادة يستحيل ان يعرفها معرفة اليقين شخص آخر غير المريد الذي هي في حوزة مكنته . فاذاً يظهر من المستحيل ان يكون لله معرفة ازلية بمثل هذه الجزئيات التي علتها الارادة .

و٥ً دليلهم الخامس من ان الجزئيات غير متناهية .(قالوا) غير المتناهي من حيث هو كذا مجهول، لان كل ما يعرف يكون في احاطة العارف مقيساً ضرباً من القياس، اذ ان القياس ليس شيئاً آخر غير تحقق الشيء المقيس . ولهذا كل صناعة

تنفر من اللامتناهيات ٠ والجزئيات غير متناهية ولو بالقوة ، فاذاً كون الله يعرف الجزئيات يرى مستحيلاً ٠

و٦ً دليلهم السادس من كون الجزئيات خسيسة (قالوا) : لما كان شرف العلم يقاس بنوع ما بشرف المعلوم ، كان ايضاً ان خساسة العلوم تنعكس على العلم متعدية اليه ٠ وعقل الله في نهاية من الشرف ٠ فاذاً لا يطيق شرفه ان يعرف محتقرات الجزئيات ومستخساتها ٠

و٧ً دليلهم السابع من ان في بعض الجزئيات شراً قالوا : لما كان المعروف موجوداً في العارف ضرباً من الوجود وكان يستحيل ان يكون في الله شر كما بيناه في ف ٣٩ يتحصل على ما يظهر ، ان الله لا يعرف البتة الشرّ والعدم ، اذ لا يعرفهما الا العقل الذي هو بالقوة ، إذ العدم لا يمكن وجوده الا في القوة ٠ فينتج من ثم ان الله لا معرفة له بالجزئيات التي فيها شر وعدم ٠

الفصل الرابع والستون

في ترتيب ما سنقوله فيما يتعلق بمعرفة الله

اننا دفعاً للضلال المتقدم وابانة لكمال معرفة الله يتعين علينا بذل الجهد في تقصي الحقيقة في ما يتعلق بكل دليل دليل من الادلة الموردة آنفاً قصد أن ننبذ ما كان منها مضاداً للحق ٠ وعليه فاننا نبين اولاً ان عقل الله يعرف الجزئيات (ف ٦٥) وثانياً

انه يعرف ما ليس موجوداً بالفعل (ف ٦٦) وثالثاً انه يعرف الحوادث الممكنات المستقبلة (ف ٦٧) ورابعاً انه يعرف حركات الارادة (ف ٦٨) وخامساً انه يعرف غير المتناهيات (ف ٦٩) وسادساً انه يعرف خسائس الموجودات وما كان منها في غاية الصغر (ف ٧٠) وسابعاً واخيراً انه يعرف الشرور والاعدام جميعها او كل نقص اياً كان (ف ٧١) فنقول .

الفصل الخامس والستون

في معرفة الله للجزئيات

(الخلاصة ف ١١ م ١٤ قسم ١)

هاتِ الآن نبين ان الله يستحيل ان تفوته معرفة الجزئيات فنقول .

١ً قد تبين في ف ٤٩ ان الله انما يعرف جميع ما سواه من حيث (١) انه علة جميع ذلك ، ومعلولات الله الحاصلة على الوجود انما هي الاشياء الجزئية ، فان الله انما هو علة للاشياء من حيث انه يجعلها موجودة بالفعل وليست الكليات قائمة بذاتها

---

(١) لفظة « بحيث » ليست ههنا دالة على سبب المعرفة بمعنى ان كون الله علة للاشياء هو سبب معرفته لها ، فان هذا لا يستقيم ، لان الفاعل الذي يفعل بالعقل معرفته تسبق فعله ، فليس اذاً هذا مراد الماتن وانما « بحيث » ماخوذة هنا للدلالة على مصاحبة المعرفة للعلية حتى يكون المعنى ان الله لما كان علة للاشياء بذاته وهو يعقل ذاته . فاذاً يعقل الاشياء بتعقله ذاته .

بل ليس لها وجود الا في الجزئيات ، كما اثبته الفيلسوف في ك ٧ من الالهيات . فاذاً ليس يعرف الله الاشياء معرفة بكليتها فقط بل يعرفها بجزئيتها ايضاً .

و٢ً لانه اذا عرفت المبادىء التي تتقوم بها ذاتُ الشيء فتعرف ضرورة ذات الشيء ، كما انه متى عرفت النفس الناطقة والجسم الانساني عُرف الانسان . وذات الجزئي يقوّمها المادة المعيّنة والصورة المشخصة ، كذات سقراط مثلاً فانها تتقوم من هذا الجسم المشار اليه وهذه النفس كتقوّم الانسان الكلي من نفس ومن جسم ، كما يتضح من ك ٧ من الالهيات . ومن ثم فكما ان هذين (اي النفس والجسم) يقعان في تعريف الانسان الكلي كذلك تلك (اي هذه النفس وهذا الجسم) تدخل في تعريف سقراط ان كان ممكناً حدّه .

فإذاً كل من حصلت له المعرفة بالمادة وبجميع ما تتعين به المادة ، وبالصورة المتشخصة في المادة فلا تغرب عنه معرفة الجزئي . ومعرفة الله تتصل بالمادة وبالاعراض المشخصة وبالصور ، لانه لما كان تعقله نفس ذاته (ف ٤٥) كان لا بُدَّ من ان يعقل كل ما هو موجود في ذاته الالهية نوعاً من الوجود ، على ان كل الاشياء التي لها وجود ما اياً كان هذا الوجود فانما هي موجودة في قدرة ذاته وجودها في مصدرها الاول إذ إنه تعالى المبدأ الاوّل الكلي لكل وجود (ف ١٣) وليس المادة والعرض خارجتين عن هذا الوجود لان المادة هي الموجود بالقوة ، والعرض الموجود في غيره .

فاذاً ليست معرفة الجزئيات تفوته تعالى .

و٣ً ايضاً لان طبيعة الجنس لا تعرف حق المعرفة ما لم تعرف فصوله الاولى (١) ولواحقه الخاصة به فلا تعرف طبيعة العدد أتمّ معرفة ما لم يعرف الوتر والشفع منه، والكلي والجزئي فصلان للموجود (٢) او لاحقان بذاتها بـه . فاذاً ان كان الله بمعرفته ذاته يعرف طبيعة الموجود العامة فمن الضرورة ان يعرف الكلي والجزئي معرفة تامّة . ولكن كما أنه لا يكون قد عرلي الكلي معرفة كاملة اذا عرف معنى الكليّة وجهل الشيء الكف كالانسان والحيوان، لذلك اذا عرف معنى الجزئي ولم يعرف هذا

---

(١) وذلك لانه لا يمكن ان طبيعة الشيء تعرف حق المعرفـة ما لم يعرف انها كيف تكون في الوجود الخارج والجنس، لانه كلّ كلي ليس يمكن وجوده في الخارج من حيث هو كذا ما لم يتعين بفصل يحدّده، مثلاً هذا الجنس « الجسم » لانـه كلي يستحيل وجوده في طبيعة الاشياء ما لم يلحقه هذا الفصل وهو كونه متنفساً وهذا واضح .

وتقييد الماتن الفصول بقوله « الاولى » يفيد ان الجنس باعتباره في ذاته يكفي لوجوده في الطبيعة تعينه بفصل من فصـوله الاولى ، كـما افادك المثل الذي ذكرناه . واما كون الجنس مـع فصله الاول كالجسم المتنفس مثلاً لايمكنه الوجود في طبيعة الاشياء ما لم يكن حساساً ايضاً، فذلك لا يقتضيه الجنس من حيث هو بل من حيث يكون جنساً لما تحته كما ان الجسم المتنفس جنس للحساس الذي تحته .

(٢) قوله « الكلي والجزئي فصلان للموجود » لا يريد به انهما فصلان حقيقيان، اذ تقدم ان الموجود ليس بجنس يتنوع بالفصول، وانما هما فصلان باتساع المعنى لدلالتهما على نوعين متضادين في الوجود لا يدل عليهما اسم الموجود .

او ذاك الجزئي المشار اليه فلا يكون قد عرف الجزئي .

فاذاً لا بدَّ من ان يكون الله عارفاً للجزئيات .

و٤ً ايضاً لان الله كما انه نفس وجوده فكذلك هو نفس عرفانه كما تبين ف ٤٥ . ومن كونه نفس وجوده يلزم ان يوجد فيه كل كمالات الوجود وجودها في مصدرها الاول للوجود كما تبين في ف ٢٨ . فاذا يجب ان يوجد في معرفته كل كمال المعرفة وجوده في مصدر المعرفة الاول . ولكن ذلك لا يكون له اذا فاتته معرفة الجزئيات . اذ ان كمال معرفة بعض العارفين قائم بمعرفة الجزئيات .

فاذاً من المستحيل ان لا يكون لله معرفة بالجزئيات .

و٥ً ايضاً لان ما يحدث غالبا في جميع القوى المترتب بعضها مع بعض ، ان القوة الاعلى فيها تتناول اشياء اكثر مما تتناوله القوة السفلى مع بقائها واحدة ، واما القوة الادنى فانها تتناول اشياء اقل ، ومع ذلك فانها تتكثر بالنسبة الى تلك الاشياء كما يتضح لك من قوة الوهم والحس ، فان قوة الوهم وهي واحدة يتناول ادراكها جميع ما تدركه الحواس الخمس بل واكثر من ذلك (١) والقوة العارفة في الله انما هي اسمى كثيراً من

---

(١) ولمعترض يقول ان هذا المبدأ وهو ان القوة الاسمى يشمل تناولها ما تشمله القوة الادنى واكثر من ذلك غير صحيح باطلاقه ، لان عقلنا لا يدرك الجزئيات التي ندركها بالوهم والحس من حيث هي جزئيات . فاذاً مبنى هذا البرهان فاسد . نجيب ان هذا المبدأ وهو ان كل ما تقوى عليه القوة

القوة العارفة التي في الانسان • فاذاً كل مــا يعرفه الانسان بقواه المختلفة اي بالعقل والوهم والحس فالله يلحظه بلحظة عقله الواحد والبسيط • فالله اذاً عرّاف للجزئيات التي ندركها بالوهم والحس •

السفلى تقوى عليه القوة التي هي اعلى منها اما بنفس الوجه الذي تقوى عليه السفلى او بوجه اشرف) انما هو صحيح باطلاقه فان عقلنا وان كان لا يدرك الجزئيات من حيث هي كذا ، اي من حيث هي مكتنفة بالعوارض الخارجية المشخصة، فانه مع ذلك يدركها ادراكا اشرف لانه يدركها ادراكاً غير مادي• ثم ما يدركه منها هو اكل لانه يدرك ماهيتها لا عوارضها .واما كون القوة العليا تقوى على ما تقوى عليه القوة السفلى وعلى اكثر من ذلك بالوجه والطريقــة التي تقوى عليها القوة السفــلى ، فذلــك مشروط بان لا يكون في القوة العليا مانع حاصل لها من اعتبارها بحالة من احوالها ، كما هي حالة عقلنا المتصل بالجسد، فان هذه الحالة تقضي عليه ان لا يدرك الجزئيات الا بالصور المنتزعة من الشخصيات والتي هي مثل الكليات . واما اذا انفصل عن الجسم فانه حينئذ لا يدرك الجزئيات بصور منتزعة عن المادة بل بصور مفاضة • وليست حال عقل الله كذلك فليس فيه هــذا المانع اذ لا يدرك الجزئيات بصور منتزعة عن المادة، لانه لا يتناول ادراكه من الاشياء بل من ذاته الالهية التي هي مثال الجزئيات التي هو علتهـا • فاذاً لما كان عقل الله اشرف بلا نهاية من عقل الانسان ومن قوة الوهم والحس،وجب ان يــدرك الجزئيات بنوع افضل واكمل من ادراك العقل والوهم والحس لها، وعليه فانه يفضل عقل الانسان بادراكه الجزئيات بجزئيتها الامر الذي لا يقوى عليـــه العقل ويفضل الوهم والحس بادراكه ليس فقط اعراض الجزئيات المادية بل ايضاً بجوهرها وماهيتها• وهذا الادراك الاخير يعجز عنه الحس والوهم •

و٦ً لان عقل الله لا يأخذ المعرفة من الاشياء كما يأخذها عقلنا، بل الاولى ان يقال انه تعالى علة الاشياء بمعرفته، كما سوف يتضح ذلك (ف ٢٤ ك ٢) وهكذا تكون المعرفة التي يعرف الله بها الاشياء في حكم المعرفة العملية (١) لن تكون كاملة الا اذا اتصلت بالجزئيات، لان غاية المعرفة العملية انما هو العمل، والعمل ليس يكون الا في الجزئيات . فاذاً معرفة الله بالاغيار يتناول نطاقها الجزئيات .

و٧ً ايضاً ان المتحرك انما يتحرك عن محرك يحرك بالعقل والشوق كما سبق بيانه (في ف ٤٤) وليس محرك يحرك بالعقل يمكنه ان يوجد الحركة الا اذا عرف المتحرك من حيث انه من شأن طبعه ان يتحرك بالحركة المكانية، اي من حيث انه يشار اليه بهنا وبالان، اذاً من حيث انه جزئي . فينتج ان العقل الذي هو محرك للمتحرك الاول يعرف هذا المتحرك الاول من حيث هو جزئي . فاما ان نضع ان هذا المحرك هو الله، وحينئذ حصل المقصود، واما ان نضعه شيئاً آخر دون الله وحينئذ ان كان عقل هذا الاخير يمكنه ان يدرك الجزئي بقوة نفسه فلان يكون في مكنة عقل الله ادراكه بالاولى .

و٨ً ايضاً ان الفاعل لهو اشرف من المنفعل والمفعول كما

---

(١) قوله «المعرفة العملية» لا يريد به ان في الله معرفتين معرفة عملية ومعرفة نظرية، لانه تعالى يعرف ذاته والاغيار بمعرفة واحدة . ولكن لما كانت معرفته للاغيار معطية لها الوجود في الخارج وصفها بانها عملية بهذا المعنى .

ان الفعل اشرف من القوة (١) فاذاً الصورة التي هي من رتبة ادنى لا يمكنها بفعل نفسها ان توجد شبهها في رتبة اعلى . واما

(١) في الكلام البليغ الوارد في هذا العدد رد متين على الاعتراض الوارد في عدد ١ من ف ٦٣ وهو هذا : اذا كنا ننفي عن عقلنا معرفة الجزئيات فالسبب في ذلك ان عقلنا غير مادي والجزئيات مادية ، والمعرفة ليست تحصل الا بتشابه العارف والمعروف . والحال الله اشد تنزهاً عن المادة من عقل الانسان فاذاً .

وخلاصة الجواب ان هذا الاعتراض لا يستقيم في حق الله لفوات مثلية السبب بين المعرفتين، فان معرفتنا مستمدة من الاشياء، ومعرفة الله بخلافها لانها علة الاشياء . فلما كانت المعرفة قائمة بحصول التشابه بين العارف والمعروف كان ان مثل هذا التشابه لا يحصل في عقلنا الا بفعل الاشياء المحسوسة في قوانا العارفة بان توجد في قوانا العارفة شبهاً لها موافقاً للقوة العارفة تحقيقاً للتشابه المذكور . وصورة الاشياء المحسوسة لكونها مادية وعن رتبة ادنى من القوة الناطقة يستحيل عليها ان توجد في عقلنا غير المادي شبهاً لها غير مادي كما تقتضيه المعرفة العقلية . ولهذا كانت صورة الاشياء المحسوسة لا تفعل فعلها الا في القوى التي تستخدم الآلات المادية كالحس والوهم وما شاكل . وهذا هو السبب الذي من اجله لا يمكن للاشياء المحسوسة ان توصل شبه صورتها الجزئية الى العقل ولا للعقل ان يدرك الاشياء الجزئية، وانما يدرك ماهية تلك الاشياء الجزئية مجردة عن لواحق المادة كما يوصلها اليه العقل الفعال .

واما معرفة الله لكونها علة الاشياء وعليَّة الله تقع على جزئيات الصور المحسوسة فانها اي معرفته تشمل متناولةً جميع الاشياء الجزئية بجزئيتها، فيتحصل من ذلك ان السبب الذي من اجله يقال ان معرفة العقل الانساني لا تتعلق بالجزئيات، ليس يكون فواتُ التشابه بين لامادية الصور المعقولة ومادية صور المحسوسات، لان مثل هذا التشابه فائت في عقل الله؛ بل السبب الحقيقي هو لان عقلنا يأخذ معرفته عن الاشياء المحسوسة التي لا يمكنها ان توجد في العقل شبه جزئيتها من

الصورة العليا فيمكنها بفعلها ان توجد شبهها في الرتبة الادنى، كما ان قوى الكواكب غير القابلة للفساد توجد صوراً قابلة للفساد في هذه الاشياء السفلية، واما القوة القابلة للفساد فيمتنع عليها ان تعطي صورة غير قابلة للفساد .

وكل معرفة انما تتم بمشابهة العارف للمعروف مع فرق ان المشابهة التي في معرفة الانسان انما تحصل فيها بفعل الاشياء المحسوسة في قوى الانسان العارفة واما المشابهة في معرفة الله فبعكس ذلك، لانها تحصل عن فعل صورة عقل الله في الاشياء المعروفة . فاذاً صورة الشيء المحسوس لكونها مشخصة بماديتها ليس يمكنها ان توجد شبه جزئيتها ايجاداً يجعله غير مادي البتة بل جل ما يمكنها انها توصله الى القوى التي تستخدم الالات المادية . واما اتصال ذلك الشبه بالعقل من حيث انه يعرى عن جميع لواحق المادة وشرائطها فذلك يتم له بقوة العقل الفعال . وهكذا يمتنع على شبه جزئية الصورة المحسوسة ان تلامس عقل الانسان . واما شبه صورة عقل الله لانها تتصل بجميع الاشياء حتى بخسائسها التي تتناولها عليّتهُ فانها تبلغ حتى جزئية الصورة المحسوسة والمادية .

فاذاً عقل الله يقوى على معرفة الجزئيات، واما عقل الانسان فلا.

و٩ً ايضاً لانه ان كان الله لا يعرف الجزئيات التي يعرفها

حيث هو كذا بل ذلك الشبه مستمد له من المحسوسات بقوة العقل الفعال. ولهذا قلنا ان الاعتراض لا يستقيم . وجميع هذا دقيق وجليل فاحفظه .

الناس نفسهم ايضاً لزم عن ذلك هذا المحال الذي الزم به اريسطو ابيذكلس (في ك ١ في النفس) وهو ان الله يكون حينئذ في غاية من الجهالة .

و١٠ً ويؤيد هذه الحقيقة التي جئنا على اثباتها كلام الكتاب المقدس، فانه يقال في عدد ١٣ ف ٤ عبر : وما من خليقة مستترة امامه بل كل شيء عارٍ مكشوف الباطن لعينيه . وقيل في عدد ١٦ ف ١٦ ابن سيراخ : لا تقل ساتوارى عن الرب العلي احداً من العلى يذكرني .

و١١ ايضاً يتضح مما قلناه كيف ان الاعتراض على هذه الحقيقة(١) لا يستقيم استنتاجه لان الذي يعقل عقلُ الله بـه وان لم يكن ماديا فانه مع ذلك شبه المادة والصورة على انـه المبدأ الاول الموجد لكليتيهما .

---

(١) قوله « الاعتراض » يريد به الاعتراض الاول المذكور عدد ١ ف٦٣ القائـل ان القوة اللامادية يمتنع عليها ان تعرف الجزئي المادي لان المعرفة انما تحصل بتشابه العارف والمعروف . قال الماتن وعز من قائل : انكر المقدم واجيب على البرهان ان الذي يعقل عقل الله به وان لم يكن مادياً فانما هو شبه المادة والصورة عـلى انه المبدأ الاول الموجد لكليتيهما (اهـ) ويجب ان تعلم ان قوله « شبه المادة والصورة » يريد به الشبه الممثل للشيء الذي تقتضيه المعرفة ويكفي لها، لا الشبه المماثل اعني الشبه الذي يدل على مشاركة في الطبيعة. وهذا ايضاً دقيق فاعلمه .

الفصل السادس والستون

في ان الله يعرف اللاموجودات (١)

(خلاصة جزء ١ م ١٤ ف ٩)

١

وثانياً يجب ان نبين ان الله لا تفوته معرفة اللاموجودات ايضاً . لقد اتضح مما سلف في (ف ٦١) ان نسبة علم الله الى الاشياء التي عُلِمت ونسبة ما شأنه ان يعلم الى علمنا نسبة واحدة ، وحال ما شأنه ان يُعلم بالنظر الى علمنا هي أن ما شأنه ان يُعلم قد يمكن أن يوجد من دون ان يحصل لنا العلم بهِ . والفيلسوف في كلامهِ على المعقولات (فصل في المتضايفات) قد ذكر على هذا مثلاً : تربيع الدائرة . وهذا القول لا يعكس (اي لا تعكس النسبة) . فاذا نسبة علم الله الى ما سواه من

---

(١) اللاموجود اي ما ليس موجوداً بالفعل على انواع ، لانه اما ان لا يكون موجوداً الان لكنه قد وجد وهو الذي يعبر عنه بقولك « كان » واما ان لا يكون موجوداً الان ولا وجد في الماضي ولكنه سيوجد في المستقبل . وعرفه اريسطو بقوله المستقبل هو ما كان في علته متعيناً حصوله على الوجود في الزمان الآتي . واما أن لا يكون موجوداً في الحال ولم يوجد في الماضي وليس حصوله على الوجود في الزمان الآتي متعيناً له في علته ، لانها ليست مستعدة وجازمة على ايجاده يوماً بل انما هو باقٍ بالقوة اعني الذي يوجد في قدرة علته التي هي على حالها من عدم الاعتاد والتعين لايجاده وهذا هو الممكن . ونريد بالعلة هنا الله والخليقة (خلاصة جزء ١ م ١٤ ف ٩) .

الاشياء هذه حالها وهي ان علم الله يجوز ان يوجد والاشياء معدومة (١)

و٢ً ان حال معرفة عقل الله بالاغيار كحال معرفة الصانع بمصنوعاته (٢) وذلك لان عقل الله هو علتها بعلمه . والصانع بمعرفة صناعته يعرف ايضاً ما لم يكن قد صنعه بعدُ، فان صور الصناعة تفيض عن علم الصانع على المادة الخارجة لصنع المصنوعات . وعليه فلم يكن مانع من ان يكون في علم الصانع صور لم تخرج الى الوجود ، فهكذا ايضاً ليس مانع يمنع من ان الله يكون له معرفة باللاموجودات .

و٣ً ايضاً لان الله يعرف الاغيار بذاته من حيث انها الشبه

---

(١) عماد هذا البرهان هو ان المعلوم متقدم على علمنا تقدماً بالطبع لأنه علته ، اذ ان علمنا مستمد من الاشياء كما تقدم . وبخلافه علم الله فانه متقدم على كل معلوم لان الله علة كل شيء بعلمه . ومن المقرر أنه اذا رفع المتقدم ارتفع المتأخر عنه ولا يعكس ، اي اذا رفع المتأخر ليس يلزم عنه ارتفاع المتقدم ، وقد يبقى المتقدم مع زوال المتأخر الا اذا كان المتأخر ملازماً للمتقدم بالطبع . ومن ثم قد يوجد المعلوم ولا يوجد علمنا به وهذا واضح . واما علم الله فانه قد يوجد حال كون المعلوم غير موجود . فاذا يمكن الله ان يعلم اللاموجودات .

(٢) يجب ان تعلم ههنا ان معرفة الله للاغيار ومعرفة الصانع للمصنوعاته تشتركان من وجه وتختلفان من وجه ، اما وجه اشتراكهما فان كلا من المعرفتين علة للمعروف واما وجه اختلافهما فلان معرفة الصانع تفترض سبق وجود المادة التي تفعل فيها اذ توجد فيها الصورة فقط ، واما معرفة الله فانها علة للمادة والصورة معا

المثالي لكل ما يصدر عنه كما سلف بيانه في ف ٥٤ . ولكن لما كانت ذات الله لامتناهية الكمال وكل شيء غيره محدود الوجود والكمال كان من المستحيل ان يكون مجمع الاشياء مساويا لكمال ذاته الالهية (١) . فاذاً قدرته على تمثيل ذاته تسع اشياء اكثر كثيراً من الاشياء الموجودة . فينتج من ثم ان الله ان كان يعرف قوة ذاته وكمالها فمعرفته يشتمل تناولها ليس فقط الاشياء الموجودة بل الاشياء اللاموجودة ايضاً .

و٤ً ايضاً ان عقلنا بنفس الفعل الذي يعرف به ان شيئاً ما هو يمكنه ان يحصل على معرفة الاشياء التي لم تكن بعد موجودة بالفعل(٢) فانه يمكنه ان يدرك ماهية الاسد والفرس

(١) وذلك لان كل شيء دون الله متناهي الوجود والكمال ومحدودهما فيستحيل ان يحصل من كمالات محدودة متناهية كمال غير متناهٍ ووجود غير متناهٍ كما يستحيل ان يحصل عن كميات معدودة متناهية كمية غير متناهية . فينتج اذاً ضرورة ان ذات الله غير المتناهية في الكمال والتي له القدرة ان يوجد على شبهها ومثالها اشياء غير متناهية يستحيل على الموجودات ان تساويها في الكمال . فاذاً ما يستنتجه الماتن وهو ان الله ان كان يعرف قدرة ذاته فانه يعرف اللاموجودات نتيجة ضرورية قاطعة

(٢) ولكن يرد على هذا شك وهو ان معرفة الشيء «هل هو» تتقدم على معرفة الشيء ما هو . فاذا ليس من معرفة الشيء (ما هو» يمكن ان يعرف ما ليس بعد موجودا . والجواب عليه ان معرفة الشيء (هل هو) تتقدم معرفة الشيء (ما هو) مبدأ صادق على المعرفة المكتسبة اي التي يحصلها بالاكتساب لا على غيرها، وليس يصدق ذلك القول على معرفة الله التي هي علة كل موجود، كما انه لا يصدق على معرفة الصانع لمصنوعه اذ ان العلة

في حال كون هذين الحيوانين معدومين . وعقل الله يعرف معرفة من يعرف ان شيئاً ما هو فتتناول معرفته لا الحدود فقط بل القضايا ايضاً كما تبين في ف ٥٩ . فاذاً يمكنه ان يعرف ايضاً الاشياء اللاموجودة .

و٥ً ايضاً ان معلولا ما يمكن سبق معرفته في علته كما ان الفلكي اذا تتبع باعتباره نظام الحركات السموية يمكنه ان يعرف الكسوف المستقبل .

ومعرفة الله بالاشياء معرفة بالعلة لانه عندما يعرف ذاته التي هي علة الجميع يعرف الاغيار بانها معلولاته كما سلف اثباته في ف ٤٩ .

فاذاً ما من مانع يمنع من ان يعرف ايضا ما لم يكن موجوداً بعد .

و٦ً ايضا ان تعقل الله لا تعاقب فيه كما ان وجوده ليس متعاقبا ، وانما كله موجود معا ودائم البقاء وهذا هو معنى الازلية (١)

متقدمة على معلولها . فاذاً حيثما تكن المعرفة علة للشيء لا يصح ان يقال ان معرفة الشيء «هل هو» تتقدم على معرفة الشيء «ما هو» لان العلة معطية الشيء وجوده ، فوجوده الذي يسأل عنه «بهل هو» متأخر بالضرورة عن معرفة العلة له انه «ما هو» .

(١) الازلية هنا بمعنى السرمدية وقد عرف بويسيوس السرمدية (في كتابه التعزية ٣) قال : هي امتلاك الحياة الغير المنتهية كله معاً امتلاكاً كاملا قال « امتلاك الحياة » لان ما هو سرمدي حقيقة ليس موجوداً فقط بل هو حي ايضاً . والحياة تطلق بنحو ما على الفعل بخلاف الوجود . وامتداد

اما الزمان فانما استمراره بتعاقب المتقدم المتأخر . وعليه فتكون نسبة الازلية الى كل مدة دوام الزمان كنسبة الغير المتجزى.

الدوام يظهر انه يعتبر بحسب الفعل اكثر من اعتباره بحسب الوجود، ولهذا كان الزمان ايضاً عدد الحركات (خلاصة جزء ١ م ١٧ ف ١) . وقال « الغير منتهية » للاشارة الى ان السرمدية لا بداية لها ولا نهاية ، اي لا اول ولا اخر لان كليهما نهاية . وقال « كله معاً » مريداً بلفظ « الكل » لا ما له اجزاء بل مجرد الكمال بحيث لا ينقصه شيء فلا ينتظر شيئاً . وقال « امتلاك » لا لان السرمدية تمتلك لان السرمدية ضرب من الدوام والدوام لا يمتلك ، بل أراد ان السرمدية لا تقبل التغيير ولا الزوال وما يمتلك انما يحرز بثبات وطمانينة فكان السرمدي اثبته بالمتملك . ومن هذا التعريف يتحصل ان السرمدية تختص بامرين جوهريين بان الذي في السرمدية لا بداية له ولا نهاية وبان السرمدية نفسها لا تعاقب فيها لكونها كلها موجودة معاً دفعة واحدة .

ولكي تفهم ما يلي يجب ان تعلم ان السرمدية والزمان يشتركان من وجه ويختلفان من وجوه . اما اشتراكهما فلان كليهما يرد بمعنى المقدار لان كليهما مقدار دوام الشيء، ولكن هذا الاشتراك لا يجعلهما من جنس واحد وذلك لوجوه الاختلاف الاتية . واما اختلافهما فاولاً لان الزمان مقدار الشيء المتعاقب والمتجزى وهو الحركة واما السرمدية فهي مقدار الوجود الغير المتجزى والغير قابل للتغير بل الموجود كله معاً وهذا الوجود هو الوجود الالهي .

وثانياً يلزم عن الاختلاف المذكور اختلاف آخر وهو ان الحركة التي تقدر بالزمان منقسمة الى اجزاء متعاقبة اذا ازال جزء منها عقبه آخر واذا وجد جزء فينتظر آخر وعليه كان لا بد من ان الزمان ينقسم هو نفسه الى اجزاء ماضية ومستقبلة . وبخلافه السرمدية فانها لما كانت مقدار غير

الى المتصل . ونريد بغير المتجزىء لا الذي هو طرف المتصل والذي لا يكون مع كل جزء من اجزاء المتصل . فإن مايشبه هذا انما هو آن الزمان . بل نريد بغير المتجزىء ذلك الذي هو خارج

المتجزئ وجب ان لا تكون متجزئية وان لا يكون فيها ماض ومستقبل بل ان تكون كلها حاضرة معاً فتكون نسبة السرمديـة الى كل دوام الزمان كنسبة الغير المتجزئ الذي ليس فيه تغير ولا قبل وبعد والخارج عن الزمان المتصل المتعاقب والذي ليس ينقضي وجوده الى هذا المتصل المتعاقب. وتفهما لهذا قد شبه الملاتن الزمان والسرمدية بالدائرة ومركزها قال

ان اخذت نقطة معينة في الدائرة فهذه النقطة وان كانت غير متجزئة فلا تواجه نقطة غيرها في الوضع بل تكون بالضرورة قبلها او بعدها واما المركز الذي هو خارج عن الدائرة فانه وان كان غير متجزء فيحازى مع ذلك بالخطوط المستقيمة المنجرة منه اليها كل نقطة من نقط المحيط الذي يـدور حوله فاذا اعتبرت نقط الدائرة بعضها بالقياس الى بعض وجدت ان هذه النقطة قد تركت بحركتها هذا المحل واستقبلت محلا اخر وهكذا هلم جرا كل واحدة من تلك النقط بحيث يمكنك ان تقول مقدراً تلك الحركات بالزمان هذه الحركات بالنسبة الى بعضها منها ما قد مضى ومنها ما هو في الحـال ومنها مستقبل .

واما المركز الذي تتحرك الدائرة حوله فلا يصح لك ان تضعه بالماضي والاستقبال بل هو مستمر ثابت وحاضر لجميع تلك النقط فكذلك قل في السرمدية فانها موجودة مع كل جزء من اجزاء الزمان ومع كله، وكذلك كل الزمان وكل جزء من اجزاء الزمان ومع كله، وكذلك كل الزمان وكل جزء من الزمان موجود مع السرمدية كلها لعدم قبولها التجزء والتعاقب . وعلى مثل هذا النحو يعرف الله في كل ازليته جميع ما يحـدث على كل مرور الزمان كانه حاضر له .

عن المتصل وهو مع ذلك حاضر الوجود مع كل جزء من اجزاء المتصل او مع كل نقطة هي في المتصل المعيَّن والمشار اليه . وذلك لان الزمان لما كان لا يتجاوز الحركة كان ان الازلية التي هي بمعزل عن كل حركة البتة ليست بشيء من الزمان . ثم لمَّا كان وجود الازلي لا يزول كانت الازلية محاضرةً (اي حاضرة الوجود) لكل زمان ولكل آن من آنات الزمان . ولنا في الدائرة ما يمثل ذلك نحواً من التمثيل . فان نقطةً ما مُشار اليها في الدائرة وان كانت غير متجزئة فليسة مقارنة الوجود في الوضع لكل نقطة غيرها ، لان الترتيب الوضعي هو الذي يجعل الدائرة دائرة . واما مركز الدائرة الذي هو خارج عن محيطها فانه يقابل كل نقطة معينة من نقط الدائرة على خط الاستقامة . فاذا كل ما يوجد في كل جزء من اجزاء الزمان ، وان كان بالقياس الى الجزء الأخر من الزمان ماضياً او مستقبلًا فانه موجود مع الازلي كأنه حاضر له ، والازلي لايمكن لشيء ان يكون حاضر الوجود معه إلا مع كله لانتفاء التعاقب فيه . فاذاً كل ما يحدث على مرور الزمان كله فإن عقل الله يعرفه في كل ازليته معرفة المشاهدة كأنه حاضر له مع انه ليس كل ما يحدث في جزء من الزمان يكون دائم الوجود .

فبقي اذاً ان الاشياء التي باعتبار مرور الزمان ليست كائنة بعد انما هي منكشفة له تعالى ومعروفة عنده .

٢ً

فاذاً قد تبين بهذه الادلة ان الله له معرفة باللاموجودات. الا ان اللاموجودات ليست نسبة جميعها الى علم الله واحدةً فان ما هو منها غير كائن ولن يكون ولم يكن، فالله يعرف كأنها ممكنة لقدرته، ومن ثم فانه لا يعرفها كأنها كائنة وموجودة في ذاتها نحواً من الوجود، بل يعرفها من حيث انهـا موجودة في قـدرته الالهية فقط. وسمى البعض هذا الضرب من المعرفة معرفة بالادراك البسيط.

واما اللاموجودات الكائنة او التي كانت او التي ستكون بالنظر الينا فالله يعرفها من حيث هي في قدرته وفي عللها الخاصة بها وفي ذواتها. ويسمى هذا الضرب من المعرفة معرفة بالرؤية اي المشاهدة. لان الاشياء التي ليست بعد كائنة عندنا لا يرى الله وجودها الذي لها في عللها فقط بل وجودها الذي لها في ذاتها ايضاً من حيث ان ازليته لعدم تجزئهـا حاضرة لكل زمان. ثم ان الله مع ذلك يعرف بذاته وجود كل شيء. لان ذاته قابلة لان تمثل باشياء كثيرة غير كائنة ولم تكن ولن تكون.

وايضاً ان ذاته انمـا هي شبه مثالي لقوة كل علة تكون بها المعلولات سابقة الوجود في عللها.

ثم ايضـاً ان الوجود الذي هو لكل شيء في ذاته انما هو مستمد من ذاته تعالى استمداده عن مثاله.

فينتج ان الله انما يعرف اللاموجودات من حيث لها ضرب

من الوجود اما في قوته تعالى واما في عللها واما في ذواتها . وليس في هذا شيء يناقض حقيقة العلم (١) .

و٧ً كل ما قدَّمنا بيانه تؤيده شهادة الكتاب المقدس اذ قيل عدد ٢٩ ف ٢٣ لابنِ سيراخ : هو عالم بكل شيء قبل ان يخلق فكذلك بعد ان انقضى . وقيل في عدد ٥ ف ١ وقبل ان اصوّرك في البطن عرفتك .

٣ً

فينتج مما قدمنا تقريره اننا ليس يضطرُّنا الامر الى القول بما قاله البعض وهو ان الله يعرف الجزئيات بنوع كلي لانه يعرفها في عللها الكلية كما يعرف الفلكي هذا الكسوف لا من حيث انه هذا الكسوف المشار اليه بل من حيث انه يحدث عن المقابلة او الحيلولة . اذ قد بينا ف ٤٥ ان معرفة الله تتأدى الى الجزئيات من حيث هذه هي في ذاتها .

الفصل السابع والستون

في ان الله يعرف الجزئيات الحادثة المستقبلة (٢)

(خلاصة جزء ١ م ١٤ ف ١٣ و١٤)

ومما قررناه قريباً يتضح نحواً من الوضوح ان علم الله

---

(١) ما ذكره في هذه البرهان رد على الاعتراض ٢ الوارد في ف ٦٣

(٢) نريد بلفظ الحادثة (ويعبر عنها بلفظ الممكنات) ما يسمونها « contingens » وهو ما ليس ضروري الحكم ومتى فُرض حكمه من

بالجزئيات الممكنة في عصمة من كل ضلال مع بقاء الممكنات على حالها من الامكان . وذلك :

١

١ً لأن الممكن لا ينافي صدق المعرفة به الأ من جهة انه مستقبل الحدوث لا من جهة انه حاصل الوجود . لان الممكن متى كان مستقبلًا حدوثه فهو ممكن أن لا يكون وعليه فالذي يعتقد ان هذا المعدوم الممكن سوف يحدث فيمكن ان يكون اعتقاده باطلًا ، لأن ما ظنه أنه سوف يحدث إن لم يحدث بالواقع

ايجاب أو سلب موجوداً لم يفرض منه محال . فيكون معنى الفصل ان الله يعرف المستقبلات التي ليس حصولها ضرورياً ولا لاضرورياً ويسمونها ايضاً الحادثات اوالمعدومات الممكنة . وقصد الماتن بهذا الفصل دفع الاعتراض الثالث الوارد في ف ٦٣ . وتمهيداً لفهمك مايلي يجب ان تعلم ان الاشكال في معرفة الجزئيات الممكنات معرفة صادقة حقة انما هو قائم بهذا وهو ان الجزئيات الممكنة متغيرة ومحتملة للوجود واللاوجود، فاذا لا يمكن ان تقع عليها معرفة صادقة يقينية لان المعرفة اليقينية هي معرفة ان ما هو هو مع عدم الخوف بان يكون ليس، وبالعكس . فاذا المعرفة اليقينية تتوقف على الوجود الذي هو مبنى الحق ولهذا كانت معرفتنا للجزئيات الممكنة ليست تكون يقينية لجواز ان لا تكون، ونحن نعتقد انها تكون وبالعكس . ثم هنا اشكال آخر في معرفة الله لمثل هذه الجزئيات وهو ان كان الله يعرفها قبل كونها فمن الضرورة ان تكون، والا كانت معرفة الله لها باطلة وهذا محال . فاذاً قد صارت تلك الممكنات ضرورية وبطلت ان تكون ممكنة في ذاتها وفي هذا تناقض . ولهذا قال القديس ان الله يعرف منذ الازل الممكنات الجزئية وليست معرفته لها تزيل عنها امكانها بل تبقى ممكنة وقابلة للتغير .

فقد ضلّت معرفته . واماَّ في حال وجوده فيستحيل ان لا يكون موجوداً في الزمان الذي هو موجود فيه (١) ولكنه قد يمكن ان لا يكون موجوداً في الاستقبال ولكن هذا لا يتعلق بالممكن من حيث هو موجود بل من حيث هو مستقبل الوجود (٢) ولهذا فان الذي يرى رجلا يركض فقال انه يركض فقوله هذا وان كان من الممكنات لا يزيل شيئاً من يقين الحس

---

(١) لان ما كان موجوداً فهو، ما دام موجوداً، ضروري الوجود. وهذا القول صادق بمعنى الجمع اعني ان ما هو موجود يمتنع عليه، ما دام موجودا ان لا يكون موجوداً بحيث يستحيل عليه وهو موجود ان ينقلب غير موجود ونقيضه محال اذ لو قلت: ما هو موجود فهو غير موجود في زمان هو موجود فيه فقولك فيه تناقض . وقلت انه صادق بمعنى الجمع لان امتناع عدم وجوده حال ما هو موجود بالاقناع المطلق الذاتي غير صحيح، لان الممكن وان وجد فهو في حد ذاته ممكن ان لا يكون؛ فيتحصل من ثم ان الممكن الحاصل على الوجود، لكونه ما دام موجوداً لا يمكن في حال ما هو موجود ان لا يكون موجوداً، فهو ضروري الوجود. وعليه صح ان تقع عليه المعرفة اليقينية لضرورة وقوعها على ما هو ضروري من الوجه الذي تقع عليه المعرفة ولهذا قال الماتن ان الممكن لا ينافي يقينية المعرفة الا من جهة كونه مستقبل الحصول لان المستقبل غير متحقق الوجود فالمعرفة به تحتمل الصدق والكذب .

(٢) معنى هذه العبارة ان الممكن الوجود، وان لم يكن ممكنا ان لا يكون في الزمان الذي هو موجود فيه وفي حال ما هو موجود، كما رأيت في الحاشية المتقدمة، فهو مع ذلك باعتبار إمكانه الذاتي المطلق لم يزل ممكناً فيمكنه ان لا يكون بعد الزمان الذي هو موجود فيه اي غداً مثلاً وهذا الامكان خاص لا بالزمان الذي هو موجود فيه بل بالمستقبل .

وصدقه . فإذا كل معرفة وقعت على الممكن حال كونه موجود فقد تكون صادقة يقينية . ورؤية عقل الله تقع منذ الأزل على كل حادث من الحوادث التي تجري على ممر الزمان كانه حاضر لها كما تبين في الفصل السابق . فبقي اذاً انه لا مانع من ان يكون لله منذ الازل معرفة بالممكنات منزهة عن كل ضلال .

و٢ً ان الممكن والضروري يختلفان من جهة وجود كل منهما في علته(١) . فان الممكن انما هو في علته بحيث وجوده ولا

---

(١) هذا البرهان لا يخلو من الاشكال فكشفاً لما فيه من الغموض يجب ان تعلم ان المعلول،ضروريا كان او ممكنا، يعتبر من وجهين :من وجه انه شيء او طبيعة قائمة بذاتها، ومن وجه انه معلول علة ما . وكذا يمكن اعتبار الضرورة والامكان اي من حيث هما طبيعتان ومن حيث معلوليتهما عن علة ما . اما بالاعتبار الاول فالضروري ضروري في كل حال من احواله، لانه ليس يزول ولا يمكن ان لا يكون . وكذا الممكن باعتباره في حد ذاته ومن حيث هو شيء ما ، فهو ممكن دائماً ابداً، لان حدَّه أنه ما من شأنه ان يزول وان يكون ولا يكون فالضرورة اذاً صفة ذاتية للضروري كما ان الامكان صفة ذاتية للممكن ·وذاتيات الشيء لا تتغير في حال من الاحوال . واما اذا اعتُبر الشيء من جهة انه معلول علةَ، فالضروري منه ما صدر ضرورةً عن علة فاعلة بالضرورة وبلا مانع يمنعها من الفعل، والممكن منه ما من شأنه انيصدر وان لا يصدر لانه كيفما يكن وجوده عن علته فهو دائماً معلول ممكن اي معلول علة يمكن منعها عن الفعل . وعلى هذا يختلف الممكن عن الضروري ولهذا قال الماتن « ان الممكن والضروري يقع الاختلاف بينهما من جهة وجود كل واحد منهما في علته » . ولكن المعلول نفسه يمكنا اعتباره لا من جهة وجوده في علته فقط بل من جهة نوع وجوده اي

وجوده عنها ممكنان . واما الضروري فليس يمكن ان لا يوجد عن علته . واما اذا اعتبرنا كل واحد منهما من حيث هو في ذاته فلا يختلف الواحد منهما عن الآخر من حيث الوجود الذي هو مبنى الحق . لان الممكن باعتبار انه موجود في ذاته ليس فيه معنى الوجود واللاوجود بل الوجود فقط وان كان الممكن يجوز ان لا يكون في مستقبل الزمان .

وعقل الله يعرف منذ الازل الاشياء لا من حيث الوجود الذي لها في عللها فقط بل من حيث الوجود الذي لها في ذاتها ايضاً كما سبق في الفصل المتقدم .

فاذا ما من مانع يمنع من ان يكون الله عارفا بالممكنات معرفة ازلية ومعصومة من الخطأ .

وجوده الحاصل له في ذاته وبهذا الاعتبار لا يختلف الممكن عن الضروري. وعلى هذه قال الماتن « واما اذا اعتبرنا كل واحد منهما من حيث هو موجود في ذاته فلا اختلاف بينهما من حيث الوجود الذي ينبني عليه الحق » وذلك لان الممكن، الذي كان ممكنا باعتباره في علته، متى حصل على الوجود بالفعل تثبت له الضرورة. لانه كما ان المعلول الضروري من حيث اعتبار وجوده في ذاتــه متعين للوجود ولا يمكن ان لا يوجد، فكذلك المعلول الممكن اذا اعتبر من هذه الحيثية فقد تعين وجوده. وفي حال وجوده لا يمكنه ان لا يكون موجوداً ما دام موجوداً، وان كان يمكن ان لا يكون في مستقبل الزمان كما رأيت في الفصـل السابق . فينتج اذا ان الممكن والضروري لا يختلفان من هذه الحيثية . وبهذا المعنى قال الماتن « لان الممكن باعتباره في ذاته ليس فيه معنى الوجود واللاوجود بـل معنى الوجود فقط » وهذا جليل فاعلمه.

و٣ً ايضاً كما ان العلة الضرورية يصدر عنها معلولها بلا محالة ،فكذلك العلة الممكنة التامة، ان لم يمنعها مانع ،يصدر عنها معلولها بلا محالة (١) ولمّا كان الله يعرف كل شيء. كما تبين في ف ٥٠ كان انه يعرف لا عِلَل الممكنات فقط بل ايضاً الموانع التي تحول دون فعلها . فاذا يعرف معرفة اليقين ان الممكنات هل تكون ام لا تكون .

و٤ً ايضاً ليس يتفق ان يكون المعلول اكمل من علته ولكنه يتفق ان يكون انقص منها . ومن ثمّ فلما كانت المعرفة فينا تتسبّب عن الاشياء قد يحدث اننا لا نعرف الضروريات معرفة بالضرورة بل معرفة احتمال وظنٍ راجحٍ . وكما ان الاشياء هي عندنا علة لمعرفتنا، فكذلك معرفة الله هي علة الاشياء المعروفة . فاذاً لا مانع من ان الاشياء التي لله بها معرفة ضرورية تكون هي حادثة وممكنة .

و٥ً ايضاً(٢) ان المعلول الذي علته ممكنة لا يمكن ان يكون

(١) هذا صادق في معلولات العلل الطبيعية لا في المعلولات الصادرة عن الارادة المختارة اذ ان هذه لا تعرف معرفة يقينية الا عند معرفة الارادة حال كونها منجزة للفعل .

(٢) في هذا البرهان رد على الاعتراض القائل : معرفة الله هي علة الاشياء، وهي اي المعرفة ضرورية والعلة الضرورية لا يصدر عنها معلول ممكن . فقال يلزم هذا الاعتراض فيما لو كانت معرفة الله هي العلة القريبة للمعلولات. ولكنها العلة البعيدة والعلة البعيدة وان كانت ضرورية فالمعلول يكون ممكناً ان كانت علته القريبة ممكنة ومثّل على ذلك باثمار النبات . وسبب

ضروريا، والا عرض ان يوجد المعلول والعلة مرفوعة . ولكن للمعلول الاخير علة قريبة وعلة بعيدة . فاذاً ان كانت العلة القريبة ممكنة فلا بد من ان يكون المعلول ممكنا وان كانت العلة البعيدة ضرورية؛ كما ان النبات، وان كانت حركة الشمس ضرورية، فلا يثمر بالضرورة لاعتراض العلل الواسطة الممكنة دون إثماره . ومعرفة الله وان كانت بذاتها علة للاشياء المعروفة الأ انها علة بعيدة . فاذاً كون الاشياء المعروفة ممكنة لا ينافي ضرورية معرفته تعالى (١) اذ قد يتفق ان تكون العلل الواسطة ممكنة.

ذلك ما قاله القديس توما نفسه في كتابه في الحق مبحث ٢ ف ١٤ ومفاده: لما كان لا بد لايجاد المعلول المتوقف على علتين من فعل العلتين كان ان نقص احداهما يوجد نقصاً في المعلول ولهذا فان كانت احدى العلتين ممكنة سواء كانت الاولى ام الثانية فالمعلول ممكن لا ضروري ولا يصح القول بانه ان كانت الواحدة منها ضرورية فالمعلول يكون ضرورياً لان نقص ما لا بد منه للوجود يولد نقصاً في المعلول . فاننا نرى في القياس ان صغراه ان كانت من الممكنات فالنتيجة تكون من الممكنات ايضاً وان كانت كبراه من الضروريات .

(١) تكملة للفائدة يجب ان تعلم ان ضرورية معرفة الله من حيث هي علة للاشياء ضروريتان : ضرورية ذاتية من حيث علتها في حد ذاتها بان يكون لها جميع ما يقتضيه الايجاد من التأهل والاستعداد بحيث يستحيل ان لا تكون كذلك . وهذه الضرورة ثابتة لمعرفة الله بالاطلاق . ثم ضرورة التعلق بالمعلول وهي ان تكون بحيث لا يمكنها ان لا توجد المعلول كما نقول ان حركة الافلاك هي علة ضرورية لكسوف الشمس وانخساف القمر .

و٦ً ايضاً ان معرفة الله بالاشياء لا تكون حقة وكاملة ان كانت تلك الاشياء لا تحدث على الوجه الذي عرف الله انها تحدث عليه . ولكن لما كان الله عرافا بكل الوجود الذي هو مبدأه كان عارفاً لكل معلول لا كما في ذاته فقط بل كما هو بالنسبة الى كل علة من علله . ونسبة الممكنات الى عللها القريبة انما هي ان تصدر عنها صدوراً على سبيل الحدوث والامكان . فاذا الله يعرف ان بعض الاشياء يحدث وان حدوثه يكون بطريق الامكان وعلى هذا فليست معرفة الله اليقينية والحقة تزيل عن الاشياء امكانيتها

(دفع الاعتراضات المتقدمة)

فيستبين اذاً مما قدمناه كيف يندفع الاعتراض النافي عن

فهذه الضرورة ليست في معرفة الله بالاطلاق اعني ان معرفة الله للاشياء المعروفة ليست علة ضرورية بحيث لا بد لها من ان توجد المعلول ولا يمكنها ان لا توجده والا كان الله فاعلاً لما هو خارج بالضرورة لا بالاختيار كما زعمه بعض الفلاسفة الاقدمين . وانما هي ضرورية بضرورة الفرض وعدم التغيير . اما ضرورة الفرض هذه فهي : ان فُرض انه كان في معرفة الله ان هذا المعلول سيكون فالمعلول سيكون، ويستحيل ان يمنع من ان يكون . واما ضرورة عدم التغير فهي ان يعرف الله بعض الاشياء أنه يوجدها فيستحيل حينئذ ان تتغير معرفته . فلا ينتج من ذلك ان المعلول، لأنه لا يمكن ان لا يكون الا على وضع هذا الفرض(انه)ضروري ولا ممكن لان الضرورة الفرضية لا تزيل عنه الامكان . فكون سقراط جالساً مثلاً شيء ممكن وحادث بالاطلاق ولكن كونه جالساً الان لجلوسه يكون ضروريا عند فرض جلوسه لانه من الضرورة ان يثبت له الجلوس ما دام جالساً .

الله معرفة الحادثات الممكنات وذلك لان تغير المتأخرات لا يستلزم تغير المتقدمات اذ يتفق ان العلل الاخيرة الحادثة تصدر عن علل أولى ضرورية . والاشياء المعروفة عند الله ليست متقدمة على معرفته تعالى كما هي حال الاشياء المعروفة عندنا بل هي متاخرة عنها فاذاً .ان كان ما هو معروف عند الله جائزاً فيه التغير فلن يلزم عن ذلك ان معرفة الله يمكن ان تضل او يلحقها شيء من التغير . فإذا (ان قلنا ذلك) نقع في المغالطة المعروفة بالغلط من التالي (١) ولكن لان معرفتنا الاشياء المتغيرة قابلة للتغير ظننا

(١) الغلط المعروف بالغلط من التالي محله فيما اذا اوجبت ينتج المقدم من التالي كما ينتج التالي من المقدم او قلت انه يصح الاستنتاج من نقيض التالي الى نقيض المقدم كما يصح الاستنتاج من نقيض التالي الى نقيض المقدم . مثال الاول : ان كان انسانا فهو حيوان فاذاً ان كان حيواناً فهو انسان . النتيجة باطلة كما هو بين . ومثال الثاني ان كان انساناً فهو حيوان فاذا ان لم يكن حيواناً فليس انساناً (النتيجة صحيحة) واما لو قلت ان كان انساناً فهو حيوان فاذاً ان لم يكن انسانا فليس بحيوان فالنتيجة باطلة .ووقوع مثل هذا الغلط غالب في القياسات الشرطية كما رايت وقد يقع في غيرها من القياسات التي قد ترجع الى الشرطية كما لو قلت الانسان يركض فاذاً كل حيوان يركض . وهذا في حكم قولك ان كان الحيوان يركض فالانسان يركض .

ولكن هذا الاستنتاج من التالي الى المقدم ومن نقيض المقدم الى نقيض التالي يقع صحيحاً اذا كان التالي والمقدم واحداً بالمعنى او كان الواحد حداً للاخر كقولك ان كان انساناً فهو حيوان ناطق فاذاً ان كان حيوانا ناطقاً فهو انسان . فغلط الاعتراض قائم بأنه يجعل معرفة الله للاشياء كمعرفتنا لها

ان مثل هذا التغير ضروري الحدوث في كل معرفة .

اذ قيل ان معرفتنا للاشياء القابلة للتغير هي قابلة للتغير فاذاً كل معرفة لمثل هذه الاشياء هي قابلة للتغير · ولهذا قد انكر الماتن مقدم القياس واثبت ذلك بقوله ان معرفة الله متقدمة على الممكنات لانها علتها وتغير المعلول المتأخر لا يوجب تغيراً في علته ولا نقصاً كما يوجب المعروف عندنا تغيراً في معرفتنا لانها متأخرة عن المعروف لكونه عليها · فاذاً ليست كل معرفة واقعة على ممكن مستقبل الحدوث يجوز ان تكون جهلاً · ويجيب على برهان الاعتراض مسلما بان الحادث المستقبل الذي يعرفه الله هو ضروري ولكن لا بالضرورة المطلقة بل بالضرورة الفرضية التي عرفتها بالحاشية السابقة ، ولكنه قد يرد على القسم الاول من جواب القديس توما بان يقال ان تغير المتأخر وان كان لا يوجب ضرورة تغيراً في المتقدم الا انه يوجبه في ما اذا كان لا بد من وجود المساواة بين المتقدم والمتاخر ، اذ لا بد حينئذ من انه اذا تغير الواحد فيتغير الاخر حفظاً للمساواة لانه اذا رفع من كمّين متساويين جزء فيزول ما بينهما من التساوي مالم يرفع من الكم الثاني بقدر ما رفع من الاول · والحال يجب ان يكون بين معرفة الله والشيء المعروف مساواة حفظاً لصدق المعرفة اذ حقيقة صدق المعرفة قائمة بالمساواة اي المطابقة بين العقل والمعروف · فاذاً اذا لحق بالشيء المعروف تغير فلا بد من ان يحصل في المعرفة تغير بمعرفة جديدة للشيء او اذا بقيت المعرفة الاولى على حالها فتكون كاذبة وغير مساوية .

والجواب ان هذا الاعتراض وان كان لا يخلو من الدقة ، ولكنك اذا علمت ان الزمان الذي يكون فيه الشيء على حالة من احواله ، نسبة الى معرفتنا ، شيء ونسبة الى معرفة الله شيء آخر كان لك ذلك مفتاحاً لحل الاشكال فان نسبة الزمان الى معرفتنا هي نسبته الى شيء موجود في الزمان ولهذا كان اننا اذا عرفنا حالة شيء معين كجلوس سقراط مثلاً انها حاضرة كان الجلوس المعروف ومعرفتنا مقدرين بالزمان الحاضر الذي فيه معرفتنا بحيث

و٢ً ايضاً اذا قيل « الله عرف او يعرف هذا الشيء المستقبل المعين » فيؤخذ بين معرفة الله والشيء المعروف حدٌّ واسط هو

اذا اعتقدت ان سقراط جالس في الحال فيتفهم منه ان جلوس سقراط حاصل في الزمان الحاضر الذي تكون معرفتي فيه . فان كان سقراط الذي اعتقد جلوسه في الحال هو ، في الواقع ، جالس في الحال ، حصلت المساواة بين معرفتي والشيء وكانت معرفتي صادقة . واما اذا اعتقدت في جلوسه قبل حدوثه ولم يحدث بعد و اعتقدت اليوم انه اي جلوسه يحصل غداً ولا يحصل غداً فاتت المساواة بين الزمانين . ففي الحالة الاولى تكون معرفتي جهلاً وفي الحالة الثانية يتوقف صدقها على حصول الجلوس في الغد فان حصل صدقَت والا كذبت . ولهذا كانت معرفة المستقبل قابلة للصدق والكذب لتوقفها على تحقق المعروف او عدمه والمعروف المستقبل الممكن قد يتحقق وقد لا يتحقق . وحينئذ قد تكون المساواة بين زمان معرفتي وزمان معروفها وقد لا تكون . وعليه فيكون السر في صدق معرفتنا لشيء معين انما هو المساواة بين زمان المعرفة وزمان المعروف ماضياً او حاضراً او مستقبلاً . فاذا فهمت هذا فقد اتضح لك الفرق بين صدق معرفتنا وصدق معرفة الله لان نسبة الزمان الى معرفة الله هي نسبته الى شيء غير متغير هو فوق كل زمان ولا اختصاص له بجزء من اجزاء الزمان بتةً لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته بحيث لا يمكن ان يتصور في حقه تعالى حاضر او ماض او مستقبل فتكون نسبة الزمان الى معرفة الله نسبتها الى ما لا يقدر الا بالازلية . وازليته التي لا تعاقب فيها ولا تغير تكون نسبتها الى جميع الازمنة سواء والموجودات جميعها مهما عرض لها من التغير والتعاقب فهي في جميع تغيراتها وتعاقباتها وفي جميع اجزاء الزمان التي تختص بها حاضرة لعينه تعالى على السواء وعليه فيستحيل ان لا تكون بين معرفة الله وجميع معروفاته تلك المساواة المطلوبة لصدق المعرفة اذا انها ليست تكون تارة ماضية وتارة حاضرة وطوراً مستقبلة حتى يصح ان يقال ان المساواة بين معرفته والاشياء فائتة

الزمان الذي يقع فيه القول . والذي يقال عنه انه معروف عند الله انما هو مستقبل بالنظر الى القول وليس بمستقبل بالنظر الى معرفته تعالى التي لكونها موجودة في آن الازلية هي في حالة الحضور لجميع الاشياء . فاذا رفعت زمان القول من الوسط فلا يصح ان يقال ان هذا المستقبل معروف كانه غير موجود بالنظر الى معرفة الله حتى يبقى مجال لهذا السوال المسؤول به عن هذا المعروف هل يمكن ان لا يوجد ، بل الصحيح ان يقال ان هـذا المعروف انما هو معروف معرفةَ ما هو مرئي ومشاهَد وجودُه . وعلى هذا يبقى محل للسؤال المذكور لان ما هو موجود فيمتنع من حيث اعتبار آن وجوده ان لا يكون موجوداً .

فالمغالطة اذاً حاصلة عن هذا وهو ان الزمان الذي نتكلم فيه موجود مع الازلية وكذلك الزمان الماضي الذي يُعبر عنه بقولنا « عرف » يواجد الازلية ايضاً ولهذا فنسبة الزمان الماضي والحاضر الى المستقبل تكون قد خُصصت بالازلية وهذه

واما ما يمثل به في الاعتراض من تساوي الكمَّين فلا يلزم لان الكمين من جنس واحد ويقدران بمقدار واحد . فاذا تغير احد الكمين المتساويين زيادة او نقصانا فانه كما تغير في ذاته فكذلك يتغير بالنسبة الى الكم الاخر الذي كان مساويا له . ومن ثم ترتفع المساواة بينهما . واما ما هو معروف عند الله فانه وان تغير في ذاته فلا يتغير بالنسبة الى معرفة الله لما رايت من الاسباب وعليه فلا تنوت المساواة بين معرفة الله والشيء المعروف عنده . وكل هذا جليل فاعرفه .

نسبة لا تصدق بوجه من الوجوه على الازلية ومن هذا تتولد المغالطة المعروفة بمغالطة العرض(١) ·

و٣ً ايضاً ان كان كل شيء انما يعرفه الله معرفةَ ما وجودُه حاضرٌ ومشاهَدٌ كان أن ما يعرفه الله ضروري هو ، كما ان كون سقراط جالساً ضروري، لانه يُري جالساً، (نجيب) ولكن ذلك الضروري ليس ضرورياً بالضرورة المطلقة او كما يقول البعض بضرورة التالي بل ضروري بالضرورة الشرطية او بضرورة الاستنتاج · فان قولك مثلاً ان كان هذا يُرى جالساً فهو جالس قضية شرطيَة ضرورية · ولهذا ايضاً ان حُولت هذه الشرطية الى حملية فقلت ما يُرى جالساً فهو بالضرورة جالس وضح ان هذه القضية ان اريد بها القول(٢) ومعنى الجمع فهي صادقة واما

(١) الغلط في العرض على ما يعرّفه المنطق هو ان ينسب للمعروض (اي محل العرض) ما ينسب لنفس العرض ايجابا او سلبا · ويراد بالعرض هاهنا كل ما يتميز عن المعروض حقيقة او اعتباراً · ومثل ذلك هاهنا انهم عندما يقولون ان ما هو معروف عند الله هو مستقبل ومعدوم بمعنى انه مستقبل الحدوث بالنظر الى معرفته تعالى يوجبون للازلية النسبة التي للزمان الماضي او الحاضر او المستقبل لان الماضي والحاضر يوجدان مع الازلية وفي هذا الغلط بالعرض لان نسبة الزمان الماضي او الحاضر او المستقبل لا تصدق على الزمان من حيث هو مواجد للازلية بل لسبب اخر وهو للتميز بين الزمان والازلية وعليه فلا يصح ايجاب هذه النسبة للازلية فتأمل ·

(٢) قوله « ان اريد بها القول » معناه ان اعتبر القول من حيث قضيته فهو بمعنى الاجتماع والقضية صادقة فيكون المعنى ان قولك من يرى جالساً فهو جالس بالضرورة هو قضية ضرورية لان الجهة اي الضرورة شاملة

ان اريد بها الشيء ومعنى الانفصال فهي كاذبة . وعلى هذا النحو وجميع ما يشابهها من البراهين التي يُدلي بها الذين ينفون عن الله معرفة الممكنات الحادثات يقع فيها الغلط المعروف بغلط الاجتماع والانفصال(١) .

٣

اثبات القضية من نصوص الكتاب

واما كون الله يعرف المستقبلات الحادثات فالكتاب المقدس

لكل ما يقال فاذا القول مأخوذ بمعنى الاجتماع . واما قوله « ان اريد بها الشيء اي معنى الانفصال » معناه ان هذا القول « من يرى جالساً فهو بالضرورة جالس » ان نظرت فيها الى من هو جالس فتكون بمعنى الانفصال اعني ان هذا الذي يرى جالساً كسقراط مثلًا قد يصدق عليه ان يكون جالساً بالضرورة وان يكون جالساً لا بالضرورة وهذا هو الانفصال .

(١) لكي تفهم ما تقدم يجب ان تذكر ما علمته في المنطق عن غلط الاجتماع والانفصال واننا نورد لك ها هنا ما علمه اريسطو قال : غلط الانفصال محله فيما اذا استُنتج مما هو صحيح منفصلًا صحتُه مجتمعاً، مثلًا يمكن للجالس ان يمشي ولغير الكاتب ان يكتب فاذا يمكن ان يكون الجالس ماشيا وغير الكاتب كاتبا . فالمقدم صادق بمعنى الانفصال اعني يمكن للجالس ان يمشي ولكن لا يبقى جالسا . فاستدل من صحة ما هو صحيح منفصلًا صحته مجتمعا . وكذلك قولك من هو الان متخرج في العلوم فانه قد تعلمها وسقراط متخرج في العلوم فاذا هو الان يتعلمها . الغلط في نقل الآن الذي هو زمان التخرج وجعله في النتيجة للمتعلم .

واما غلط الاجتماع فهو الاستنتاج من صحة ما هو صحيح مجتمعاً صحته منفصلا كقولك «ثلاثة» اعداد فرد «واثنان» عددزوج ، واثنان وثلاثة خمسة ، فاذاً الخمسة زوج وفرد معاً .

يشهد بصدقه اذ قيل في عدد ٨ ف ٨ من سفر الحكمة : وتعلم (اي الحكمة) الآيات والعجائب قبل ان تكون وحوادث الاوقات والازمنة. وفي عدد ٢٤ ف ٣٩ لابن سيراخ لا شيء يخفى عن عينيه ينظر من دهر الى دهر . وقيل في عد ٥ ف ٤٨ من اشعيا : اخبرتك من ذلك الوقت ومن قبل ان يحدث اسمعتك

الفصل الثامن والستون

في ان الله يعرف حركات الارادة

(خلاصة جزء ١ م ٥٧ ف ٤)

ويجب علينا اخيراً ان نبين ان الله يعرف افكار العقول ومشيئات القلوب في قدرتها وعلّتها لانه المبدأ الكلي للوجود وذلك :

١ً لان كل ما هو موجود بضرب من الوجود اياً كان فالله يعرفه من حيث انه يعرف ذاته كما اتضح سابقاً ف ٤٩ . والموجود منه موجود في النفس ومنه موجود في الاشياء التي هي في خارج النفس . فالله اذاً يعرف فصول مثل هذا الموجود جميعها وجميع ما ينطوي تحتها . والموجود الذي في النفس انما هو الموجود الذي في الارادة او في العقل . فبقي اذا ان الله يعرف ما في العقل والارادة (١) .

(١) اعلم ان اسم الموصول « ما » في قوله « ما في العقل والارادة » لا يدل فقط على نفس افعال العقل والارادة من حيث هي اعراض بل يدل

و٢ً ايضاً ان الله بمعرفته ذاته انما يعرف الاشياء على نحو ما تُعرف الاثار اي المعلولات بمعرفة عللها (ف ٤٩) فاذا الله بمعرفة ذاته يعرف جميع الاشياء التي يمتد اليها تناول عليّته .

وعليّته يشمل تناوُلها افعال العقل والارادة . لانه لما كان كل شيء انما يفعل بصورته التي منها يكون وجودُ للشيء، وجب ان ما هو المبدأ والينبوع لكل الوجود والذي منه كل صورة يكون نفسه مبدأ لكل فعل اذ ان آثار العلل الثانية مرجعها بالاصالة الى العلل الاولى . فاذا الله يعرف افكار العقل وعواطفه .

و٣ً ايضاً لانه كما ان وجوده تعالى هو الوجود الاول ومن اجل هذا فهو علة كل وجود فكذلك تعقله هو التعقل الاول فهو لذلك علة لكل فعل تعقلي . فاذا كما ان الله اذا عرف وجوده فيعرف وجود كل شي فكذلك اذا عقل تعقّله وارادته فانه يعرف كل تفكر وكل ارادة .

و٤ً ايضاً ان الله يعرف الاشياء ليس فقط كما هي في ذاتها بل بحسبما هي في عللها كما سبق بيانه في ف ٦٦ لانه يعرف نسبة العلة الى اثرها . والمصنوعات انما هي في الصانع بعقله وارادته كما ان الاشياء الطبيعية في عللها بقدرة تلك العلل فكما ان العلل البيعية انما تجعل اثارها شبيهة لها بقدرتها الفعالة

ايضاً على المواضيع التي تتعلق بها تلك الافعال وتنتهي اليها . على ان افعال العقل والارادة انما تستمد نوعيتها من مواضيعها ولا تعرف تلك الافعال حق معرفتها الا اذا شملت المعرفة مواضيعها التي تتنوع هي بها .

فكذلك الصانع يعطى بقوة عقله مصنوعة بقوة عقله الصورة التي يكون بها شبيها لصناعته وكذلك الحال في كل ما يتم بقصد (١) فاذا الله يعرف الافكار والارادات .

وه ً ايضاً ان معرفة الله بالجواهر المتعقلة ليست اقل من معرفته او معرفتنا بالجواهر المحسوسات، لان الجواهر العقلية انما معروفيتها اشد لانها اشد وجوداً بالفعل . والصور التي تتصور بها الجواهر المحسوسة والاميال التي لها، انما هي معروفة عند الله وعندنا

فاذاً لما كان تفكر النفس يتم بتصورها بصورة ما، وكانت شهوتها مثلاً منها الى شيء (٢) ما لتسميتنا ميل الشيء الطبيعي شهوة طبيعية، لزم ان يكون الله عارفاً بافكار القلوب واميالها .

و٦ ً لنا شاهد على صدق هذا آي الكتاب المقدس اذ يقال في عدد ١٠ مزمور ٧ : انك فاحص القلوب والكلى . وفي عدد ١١ ف ١٥ من الامثال : الجحيم والهاوية تجاه الرب فبالاحرى

---

(١) ان الدليل على الله الفاعل بقصد يفعل فعله عاقلا ومريداً، هو انه يفعل مفعولاً شبيها بصورته ومشيئته. لان قولنا الفاعل يفعل بقصد انما معناه انه يفعل بحسب تصور عقله بمشاركة ارادته . فاذاً لا بد من ان يوجد في مفعوله لصورة شبيهة بتصور عقله وقصد ارادتــه اعني صورة شبيهة لابنفس فعل تصوره بل شبيهة بالصورة التي يتصورها ، ضرباً من الشبه يجعلها واحداً بالاعتبار . وعليه فلما كان الله يعرف الاثر بحسبما هو في عزم علته فانه يعرف فعل العقل وفعل الارادة اللذين يتأهل بهما الفاعل بالقصد الى انجاز عمله .

(٢) سمي تفكر النفس وشهوتها صورة لان التفكر والشهوة او الميل فعلان مستقران في النفس والفعل صورة القوة .

قلوب بني البشر . وفي عدد ٢٥ ف ٣ من انجيل يوحنا : لانه يعلم ما في الانسان.

وسلطان الارادة على افعالها بحيث يكون في مكنتها ان تريد وان لا تريد، انما ينفي تعين القوة الى شيء واحد ووقوع القسر عليها عن علة خارجة على الارادة، ولكنه لا ينفي وقوع التأثير عن علة اعلى للارادة منها الوجود والفعل . وعلى هذا فان عليَّة العلة الاولى التي هي الله تبقى على حالها بالنظر الى حركات الارادة حتى يمكن لله ان يعرف مثل تلك الحركات بمعرفة ذاته(١)

---

(١) هذا البرهان رد على الاعتراض الرابع الوارد في ف ٦٣ ومفاده : ان فعل الارادة انما هو في قدرة الارادة، ولذا لا يعرفه الا المريد. ومعنى الرد ان السلطان الذي للارادة على افعالها يتضمن معنيين : نفي وقوع القسر على الارادة من علة خارجة، والا لم تكن مسلطة على فعلها، ثم نفي تعيينها الى احد الضدين من الخارج ، والا بطلت ان تكون قادرة مختارة وكان حكمها كحكم العلل الضرورية بضرورة الاطلاق التي لا قدرة لها على احد الضدين . ولكن سلطانها هذا على افعالها لا يمكن ان ينتفي معه قبول الارادة لتأثير العلة العليا اي العلة الاولى، لان العلة الاولى هي المعطية الوجود والحافظة له والمحركة القوة الى العمل لا تحريكا اضطراريا بل تحريكا هو على شاكلة القابل لاثرها، اعني تحريكا غير رافع لاختيار الارادة، لان الاثر يكون بالضرورة على شاكلة القابل له. وهذا دقيق فاحفظه

الفصل التاسع والستون

في ان الله يعرف اللامتناهيات(١)

(خلاصة جزء ١ م ١٤ ف ١٢)

ثم بعد هذا يجب علينا ان نبين ان الله يعرف اللامتناهيات فنقول:

١

١ً ان الله بمعرفته نفسه انه علة الاشياء يعرف ما سواه كما سلف بيانه ف ٤٩ . والله يعرف علة اللامتناهيات ان كانت تلك اللامتناهيات موجودات ، لانه علة كل ما هو موجود . فالله اذا يعرف اللامتناهيات .

و٢ً ان الله يعرف قدرته كمال المعرفة كما تبين لك في ف ٤٧ . وليست قدرة تعرف كمال معرفتها ما لم يعرف جميع ما تقوى عليه ، إذ العبرة في مقدار القوة اي كميتها هو من وجه

---

(١) في هذا الفصل رد على الاعتراض ٥ الوارد في ف ٦٣ وهو: ان الجزئيات غير متناهيــة واللامتناهي من حيث هو لا متناه مجهول كما قاله الفيلسوف . فالله اذاً لا يعرف الجزئيات .

فاراد القديس توما دفعاً لذلك : اولاً ان يثبت ببرهان العقل وشهادة الكتاب ان الله يعرف اللامتناهيات . فاذاً يعرف الجزئيــات ولو فرضت لامتناهية . وثانيا ان يبين الفرق بين عقل الله وعقل الانسان بالنظر الى اللامتناهيات . وثالثا ان يهدم بناء الاعتراض . ورابعا ان يبين اي علم من علوم الله تنسب اليه معرفة اللامتناهيات .

ما لِما تقوى عليه (١) . ولكن لما كانت قدرة الله غير متناهية كما اتضح من ف ٤٣ كان تناولها يمتد الى اللامتناهيات .

فاذاً الله يعرف اللامتناهيات .

و٣ً ايضاً ان كانت معرفة الله يمتد تناولها الى كل ما هو موجود ضرباً من الوجود، كما اتضح في ف ٥٠، وجب ان يعرف لا فقط الموجود بالفعل بل الموجود بالقوة ايضاً . ولكن في الاشياء الطبيعية على ما اثبته الفيلسوف ك ٣ من الطبيعيات موجوداً لامتناهياً بالقوة، وان لم يكن بالفعل . فاذاً الله يعرف اللامتناهيات كما ان الوحدة التي هي مبدأ العدد لو ادركت جميع ما هو في قوتها لادركت انواع الاعداد الغير المتناهيات لان الوحدة انما هي بالقوة كل عدد(٢) .

---

(١) قال « من وجه ما » لان اعتبار مقدار القوة ينظر فيه بالاصالة الى كمال صورة القوة او طبيعتها، فيقال مثلاً ان شيئاً اكثر او اقل حرارة من حيث هو اكثر او اقل كمالاً في صورته التي هي الحرارة ثم قد يعتبر مقدار القوة من وجه آخر، وليس هذا بالوجه الاصيل، وهو اعتبار ذلك المقدار من جهة فعل القوة وموضوعها، اي ما تقوى عليه (خلاصة جزء ١ م ٤٢ ف ١ على الاول) .

(٢) وذلك لانك اذا اضفت الى الواحد واحداً صار عدداً ثانياً، وان الى هذا واحداً صار ثلاثياً، وكذا هلم جراً الى اللانهاية، لاقتضاء طبيعة العدد قبول الزيادة دائماً . ولهذا صح القول ان الوحدة هي بالقوة كل عدد وكل نوع من انواع العدد . فاذا ان كان الله يعرف كل ما في قوة الوحدة من الزيادات وكل ما في قوة المتصل من الانقسامات والتجزئات، فانه يعرف اللامتناهيات .

و٤ً ايضاً ان الله يعرف الاغيار بذاته كأنها (اي ذاته) واسط مثالي لتلك الاغيار (ف ٤٩) . ولكنه لما كان غير متناهي الكمال كما اتضح ف ٤٣ جاز ان تمثله اشياء غير متناهية حاصلة على كمالات متناهية(١) اذ ليس الواحد من تلك الاشياء المماثلة ولا الكثير منها مهما كانت كثرته يمكنه ان يساوي كمال المثال . وعلى هذا فانه يبقى دائماً ضرب من ضروب التمثيل يمكن لشيء ان يمثل به ذاته تعالى . فاذاً لا مانع يمنع من ان الله يعرف بذاته غير المتناهيات .

و٥ً ايضاً ان وجود الله هو نفس تعقله كما تبين ف ٤٥ فاذاً كما ان وجوده غير متناه كما تبين في ف ٤٣ فكذلك تعقله غير متناه . وكما تكون حال المتناهي بالنظر الى المتناهي ، كذلك حال اللامتناهي بالنظر الى اللامتناهي (٢) .

---

(١) لا يريد الماتن ان الاشياء التي يمكنها ان تمثل ذاته تكون لا متناهية وموجودة بالفعل ، وانما يريد ان كل كمال من كمالاته يمثله شيء فيبقى كمال آخر ثم آخر يمكن تمثيله الى اللانهاية ، وذلك لان كمالاته تعالى غير متناهية ويستحيل تمثيل جميعها من المخلوقات بالاستحالة المطلقة ، فضلاً عن انه يستحيل وجود اشياء طبيعية غير متناهية بالفعل . وكل كمال تمثله الخليقة فهو في الخليقة متناهٍ ضرورةً لتناهي الخليقة .

(٢) ولقائل ان هذا التشبيه لا يستقيم لان المتناهي لا يستحيل ان يؤخذ كله برمته ، وبخلافه اللامتناهي فانه يستحيل اخذه كله ، لان اللامتناهي على ما قال الفيلسوف هو ما مهما اخذ منه فيبقى دائماً للاخذ شيء اخر يمكن اخذه . نجيب ان اللامتناهي في حد ذاته يستحيل اخذ كله او ادراكه

فاذاً ان كان يمكننا ان ندرك بتعقلنا الذي هو متناهٍ المتناهيات فكذلك يمكن لله ان يدرك بتعقله اللامتناهي اللامتناهيات .

و٦ً ايضاً ان العقل الذي يعرف المعقول الاسمى لن تكون معرفته بصغائر الامور اقل بل اعظم كما يتبين مما قاله الفيلسوف كتاب ٣ في النفس . وهذا إنما ينشأ عن ان عقلنا لا يفسده إدراك المعقول السامي ولا يلحق به فتوراً أو كلالاً كما يحصل في الحس، بل يزداد به كمالاً . والحال لو اخذنا موجودات غير متناهية من نوع واحد كاناس غير متناهين او من انواع غير متناهية فهذه وان كان بعضها او جميعها غير متناه بحسب الكم، لو كان هذا ممكناً ، فمع ذلك جملة كل هذه تكون اقل لاتناه منه تعالى، لان كل واحدة من هذه وجميعها معاً انما وجوده وجود مقبول ومحصور في ضمن نوع ما او جنس ما . وهكذا يكون متناهياً من وجه ما . وعليه فانه ينقص عن لا تناهي الله الذي هو غير متناه باللاتناهي المطلق كما سلف بيانه ف ٤٣ . وعليه فلما كان الله يعرف نفسه كمال المعرفة (ف ٤٧) لم يكن مانع من انه تعالى يعرف ايضاً جملة اللامتناهيات (١) .

اخذا او ادراكا تدريجياً، بحيث يوخذ منه جزء بعد جزء كما يفعل عقلنا، ولكنه يستحيل ان يدرك كله معاً ودفعة واحدة من عقل غير متناه كما هو عقل الله (خلاصة جزء ١ م ١٤ ف ١٢ على الاول) .

(١) تحرير هذا البرهان ان الله يعرف المعقول السامي والغير المتناهي الذي هو ذاته . فاذا يعرف صغائر المعقولات وذلك لان العقل لا يكلّ عن

و٧ً ايضاً كلما كان العقل اشد ادراكا واصفى معرفة امكنه بمعرفة شيء واحد ان يعرف اشياء كثيرة (١) كما ان كل قوة كلما كانت اشد قوة كانت اشد وحدة . وعقل الله غير متناه في قوة الفعل والكمال كما تبين فيما سلف ف ٤٥ . فاذاً يمكنه ان يعرف اللامتناهيات بشيء واحد هو ذاته .

و٨ً ان عقل الله كامل بالكمال المطلق كما ان ذاته كذلك ف ٤٥ . فاذاً ليس ينقصه كمال معقول . والشيء الذي عقلنا بالقوة اليه انما هو كماله المعقول . ولكن عقلنا هو بالقوة الى جميع الصور

ادراك معقول سام كما يكلّ البصر مثلا من نور الشمس، بل يزداد كمالا . والحال الموجودات اللامتناهية كيف كان لاتناه فيها فتبقى انقص لاتناهياً من لاتناهي الله، لان وجود جميعها وجود مقبول ومنحصر في جنس اونوع ما، وعليه فليس لاتناهيها لاتناهياً مطلقا بل مقيداً . فاذاً لا مانع من ان الله الذي يعرف المعقول اللامتناهي باللاتناهي المطلق، يعرف اللامتناهي باللاتناهي المقيد .

(١) وذلك لان المعرفة تكون بحسب قوة الواسطة التي يُعرف بها على ما قاله القديس توما في ف٩ مسألة ١٢ من كتابه في الحق، يعني ان المعرفة يمتد تناولها الى كثير او قليل بحسب قوة الواسطة التى تعرف بها، فان البصر مثلاً يرى الالوان لان الشبح الذي به يرى، هو صورة اللون ، واما المخيلة فان مدركها اوسع لان الصورة التي تدرك بها اعم . وكذا العقل مدركه اكثر لان الصورة التي يدرك بها كلية ومن شأنها ان تختص بافراد غير متناهية . وعليه كانت كل قوة تشتد وحدة كلما اشتدت قوة تأثيرها . وذات الله التي يدرك بها الاشياء وهي واحدة انما هي مثال اشياء غير متناهية يمكن ان تمثلها . فاذاً الله يعرف بذاته اللامتناهيات .

المعقولة وهذه الصور غير متناهية(١)فان صور الاعداد والاشكال غير متناهية ايضاً، فيبقى اذا ان الله يعرف مثل هذه اللامتناهيات. ثم ان عقلنا يعرف اللامتناهيات بالقوة اذ بوسعه ان يكثر انواع العدد الى اللانهاية. فلو كان الله يجهل اللامتناهيات التي هي لامتناهية ايضاً بالفعل للزم عنه إما أن عقل الانسان يعرف من الاشياء اكثر مما يعرف الله واما ان عقل الله لا يعرف بالفعل جميع ما شأنه ان يعرفه بالقوة، وكلا الامرين محال كما وضح لك مما سلف ف ٥٥ و ٥٦.

و٩ً ايضاً ان اللامتناهي ينفر عن المعرفة من حيث انه يشرد عن التعداد، لان احصاء اجزاء اللامتناهي امر مستحيل في ذاته لتضمنه التناقض. ومعرفة شيء بعدّ اجزائه انما هو شأن العقل الذي يعرف معرفة تدريجية جزءاً بعد جزء، لا شأن العقل الذي يحيط علماً بجميع الاجزاء المختلفة معاً. فاذاً لما كان عقل الله يعرف جميع الاشياء معاً من دون تدرج ولا تعاقب في معرفتها

---

(١) قوله «ان عقلنا هو بالقوة الى صور غير متناهية» لا يريد به انه يمكن ان يقبل معاً صوراً غير متناهية، لان هـذا ينافي اللامتناهي لامتناع وجوده بالفعل، بل معناه ان عقلنا مهما قبل من الصور المعقولة فيبقى قابلاً لصور اخرى الى اللاتناهي، اذا دام بقاؤه الى اللاتناهي وبقيت معرفته تتم له بقبول الصور. وبهـذا المعنى قال ايضاً ان عقلنا يمكنه ان يحصي الى اللاتناهي انواع الاعداد. والكمال الذي يكون عقلنا اليه بالقوة، اي ادراك اللامتناهيات ادراكاً بالقوة، يجب ان يكون لله بالفعل لانه تعالى ليس فيه شيء بالقوة. فاذاً ...

كما تبين ف ٥٥ فليست تكون معرفة اللامتناهيات اعسر وامنع عليه من معرفة المتناهيات .

و١٠ً ايضاً ان كل كمية انما تقوم بتكثير الاجزاء ، ولهذا كان العدد اول الكميات . فاذاً حيثما لا توجد الكثرة اختلافاً فما يتبع الكم لا يوجد اختلافاً(١) والكثرة في معرفة الله معروفة معرفة الواحد ، لانه لا يعرفها بصور مختلفة بل بصورة واحدة هي ذاته كما سبق بيانه في ف ٤٦ . ولهذا فالكثرة معروفة عند الله كلها معاً ، وعليه فليست الكثرة توجد اختلافاً في معرفة الله ، فلا اللامتناهي يوجدها لانه يتبع الكم . فاذاً لا اختلاف بين معرفة اللامتناهيات ومعرفة المتناهيات في حق عقله تعالى . وعليه فلما كان عقله تعالى يعرف المتناهيات فلا مانع من ان يعرف اللامتناهيات ايضاً .

---

(١) بقوله ههنا «ما يتبع الكم» يريد به اللاتناهي لان اللاتناهي والتناهي من لوازم الكم ، وعليه فلما كانت المعروفات لا تولد اختلافاً في في معرفة الله لاقتضاء الاختلاف في المعرفة اختلاف الصور المعقولة ، والله لا يعرف الكثرة بصور مختلفة بل بصورة واحدة هي ذاته ، كما تقدم وجب ان معرفة اللامتناهيات ، لا توجد في معرفته اختلافاً ، لان اللامتناهي ، من لوازم الكمية ، هذا من جهة عقل الله . ثم لما كان اللامتناهي لا ينافي من المعرفة الا التي تتم تدريجاً ، والله لا يعرف الاشياء معرفة تدريجية ، لم يكن مانع من ان يعرف الله اللامتناهيات ، لا من جهته ولا من جهة اللامتناهيات المعروفة . فترى من ثم ان هذا البرهان ، اثبات للبرهان المتقدم .

و١١ً ويؤيد قولنا هذا ما ورد في عدد ٥ مزمور ٤٦ : الهنا عظيم وقدته كثيرة ولا احصاء لعلمه .

٢

فيتضح اذاً مما تقدم لاي سبب لا يدرك عقلنا (١) اللامتناهيات كما يدركها عقل الله . فان عقلنا يفترق عن عقله تعالى من اربعة وجوه ، تجعل هذا الاختلاف بينهما : اولها ان عقلنا انما هو متناه بمعنى الاطلاق وعقل الله غير متناهٍ مطلقاً . وثانيها ، ان عقلنا انما يعرف المختلفات بصور مختلفة ، ولهذا لا يقوى على معرفة اللامتناهيات بحسب معرفة واحدة كما يقوى عليها عقل الله .

والفرق الثالث حاصل عن ان عقلنا ، لانه يعرف المختلفات بصور مختلفة ، فليس يقوى على معرفة اشياء كثيرة معاً ، ومن ثم فانه ليس يقوى على معرفة اللامتناهيات الا باحصائها تدريجاً وعلى التعاقب ولا محل لهذا في عقل الله الذي يشاهد الكثرة كأنها مرئية له بصورة واحدة .

والرابع ان عقل الله يتعلق بما هو موجود وبما هو غير موجود كما تبين ف ٤٦ .

٣

ويتضح ايضاً مما قررناه ان قول الفيلسوف (ك ١ في الطبيعيات)

---

(١) في هذا العدد يستنتج الماتن مما قرره ان الاختلاف بين معرفة الله ومعرفة الانسان ، بالنظر الى اللامتناهيات ، انما يحصل عن اربعة اسباب مبيناً كل واحد منها .

اللامتناهي من حيث هو غير متناه مجهول ، لا يعارض مذهبنا هذا . وذلك لانه لما كان اللاتناهي انما توصف به الكمية كما يقول هو نفسه، كان ان اللامتناهى انما يعرف من حيث هو غير متناه اذا عرف باحصاء اجزائه، اذ ان المعرفة الخاصة بالكم هي هذه(١) . ولكن الله لا يعرف الاشياء على هذا النحو ولهذا يقال نحواً من القول ان الله لا يعرف اللامتناهي من حيث هو لامتناه بل من حيث انه بالنظر الى معرفة الله بمنزلة ما لو كان متناهياً كما تبين (٢).

٤

هذا ويجب ان تعلم ان الله لا يعرف اللامتناهيات بالعلم الذي يسميه البعض علم الرؤية(٣) والمشاهدة لان اللامتناهيات

---

(١) لان حقيقة الكم ان يكون مترتب الاجزاء فلا تتم اذا معرفته الا باحصاء اجزائه . ولما كان اللاتناهي صفة الكم، حصل ان معرفة اللامتناهي من حيث هو لامتناه تتم بتعداد جزء بعد جزء من اجزائه ، ولكن يستحيل ان يستوفى احصاء اجزاء غير متناهية . فاذاً تستحيل معرفته من حيث هو غير متناه . والله لا يعرف اللامتناهي باحصاء اجزائه لان المعرفة التي تكون باحصاء الاجزاء تحصل بحصول صورة جزء بعد جزء في العقل العارف . والله يعرف الاشياء بصورة واحدة هي ذاته وبلحظة واحدة جميع اللامتناهيات معاً .

(٢) كون اللامتناهى بالنظر الى معرفة الله في حكم ما لو كان متناهيا ، معناه على ما قال الشارح ان الله يعرفه معرفة كاملة كما يعرف عقلنا المتناهي ما هو متناه. وانه تعالى لا يعرفه معرفة تدريجية كما هو شرط معرفة اللامتناهي من حيث كذلك بل يعرفه جميعه معاً كما يُعرف المتناهى .

(٣) ان البعض جعلوا في الله علمين لا من جهة علم الله نفسه لانه

ليست موجودة بالفعل ولن تكون ولم تكن لنقض الايمان الكثوليكي لا تناهي الكون من كلا طرفيه ، ولكنه تعالى يعرف اللامتناهيات بالعلم المعروف بعلم الادراك البسيط ، لانه تعالى يعرف اللامتناهية غير الكائنة والتي لم تكن ولن تكون والتي هي مع ذلك في قوة الخليقة . وايضاً يعرف اللامتناهية التي هي في قوته والتي ليست كائنة ولن تكون ولم تكن .

ثم ما يتعلق بالمسئلة الدائرة على معرفة الجزئيات فيمكن ان يجاب عليها بهدم الكبرى وانكارها فان الجزئيات ليست غير متناهية على انه ولو فرض عدم تناهيها فان الله يعرفها مع ذلك (١) .

واحد وبسيط ، بل من جهة متعلقه اي المعلوم فيكون هذا التمييز في علم الله اعتبارياً . قالوا ان تعلق علم الله بما كان او بما هو كائن او بما سيكون فهو علم الرؤية تشبيها للعلم بما يدرك بالحس ، وهذا من قبيل الاستعارة لان الرؤية والمشاهدة ما يكون موضوعها حاضرا ؛ واما ان تعلق بما لم يكن ولا هو موجود ولا سيكون وانما وجوده يبقى بقوة الله وبقوة الخليقة فهذا يسمونه العلم بالادراك البسيط تمييزاً له عن العلم بالرؤية .

(١) الاعتراض الخامس الوارد في ف ٦٣ هو هذا : « الجزئيات غير متناهية واللامتناهي من حيث هو كذلك مجهول » فانكر الماتن الكبرى بناء على ان اعتقادنا الكثوليكي ينفي لا تناهي الكون والتوليد من كلا طرفيه اي من جهة البداية والنهاية كما سوف ترى في الكتاب ٣ من هذا المؤلف الجليل .

الفصل السبعون

في ان الله يعرف الخسائس

(خلاصة جزء ١ م ٢٢ ف ٣ على ٣)

١

اما بعد فيجب ان نبين ان الله يعرف الخسائس وان ذلك لايشين شرف علمه فنقول :

١ً ان القوة العاملة كلما كانت اقوى امتد فعلها الى اشياء ابعد ' كما يظهر ذلك في افعال المحسوسات . وقوة عقل الله في معرفة الاشياء اشبه بالقوة العاملة ' لان الله لا يعرف الاشياء باخذه منها بل بالاحرى بتاثيره (١) فيها . فاذاً لما كانت قوة المعرفة فيه غير متناهية كما سلف بيانه في ف ٤٣ وجب ان يمتد تناول معرفته الى اقاصي الاشياء . ولكن تفاوت مراتب الشرف او الخساسة في جميع الموجودات انما يعتبر بحسب قربها او بعدها عن الله الذي هو في اقصى نهاية الشرف .

فاذا مهما حقرت الخسائس في الموجودات فالله يعرفها لعظم قوة عقلِه .

---

(١) اعلم ان الباء في قوله « بتاثيره فيها » ليست للسببية اذ ليس تاثير الله في الاشياء سبباً لمعرفته لها، كما تقدم ذلك في بعض الحواشي، بل الصحيح العكس لان الله يؤثر في الاشياء لانه يدركها فيجعل فيها ماادرك . فتكون الباء اذاً دالة على التبعية واللزوم .

و٢ً ايضاً ان كل ما هو موجود في شيء موجود او كيفما كان موجوداً فهو موجود بالفعل ، وهو شبه الفعل الاول . ومن هذا التشبه يحصل له الشرف ، لان ما كان ايضاً بالقوة فهو لانه معد الى الفعل يشاركه في الشرف ، وعلى هذا النحو يقال انه موجود .

فبقي اذا ان كل شيء اذا اعتبر في ذاته فهو شريف(١) ولكنه يقال له خسيس بالنظر الى ما هو اشرف . ولكن ما كان من الاشياء غاية في الشرف لا يبعد عن الله اقل من بعد ادنى الاشياء المخلوقة عن سامياتها واشرافها . فاذاً لو كان هذا البعد يمنع معرفة الله ، لان يكون ذلك البعد مانعاً لها بالاولى (٢) . وعليه فينتج ان الله لا يعرف شيئاً اخر سواه وقد بينا بطلان هذا ف ٤٩ .

فاذاً ان كان الله يعرف شيئاً آخر سواه مهما تسامى هذا الشيء في الشرف فانه لمثل هذا السبب يعرف كل شيء مهما وصف هذا بشدة الخساسة .

---

(١) لان كل ماله ضرب من الوجود فهو شريف لان الوجود شرف . ولهذا فالخسيس خسيس بالقياس الى ما هو اشرف منه .

(٢) وذلك لان بعد ادنى المخلوقات عن سامياتها بعد المتناهي عن المتناهي واما بعد اشراف الاشياء عن الله، فانما هو بعد ما هو متناه عما ليس متناهيا . فاذاً ان كان بعد محتقرات الاشياء عن اشرافها يمنع الله عن معرفة المحتقرات فيكون بعد اشراف الاشياء عن الله اولى بان يمنعه عن معرفتها . وهذا معنى برهان القديس فتأمله .

و٣ً ايضاً ان خير نظام العالم لهو اشرف من كل جزء من اجزائه ، لان اشخاص الاجزاء انما هي معدة لخير النظام الذي (اي النظام) وجوده في الكل وجود ما هو الى الغاية ، كما يتضح مما قاله الفيلسوف (في ك ١٢ من علم ما وراء الطبيعة) . فاذاً ان كان الله يعرف طبيعة من الطبائع الشريفة فلان يعرف نظام العالم بالاولى . وتستحيل معرفة هذ النظام ان لم تعرف اشراف الاشياء وخسائسها التي يتوقف على تباعداتها وتناسباتها نظام العالم . فبقي ان الله انما يعرف ليس فقط اشراف الاشياء بل ايضاً الاشياء التي يُظن انها خسيسة .

و٤ً ايضاً ان خساسة المعروفات لا تعود بالذات على العارف اذ من شان المعرفة ان تكون صورة المعروف في العارف على شاكلة العارف . ولكنها اي الخساسة في المعروف قد تعود على العارف بطريق العرض فيما لو انشغف العارف باعتبار خسائس الامور انشغافاً يصدُّه عنه التفكر في اشرافها أو فيما اذا حدا به اعتبار الخسائس الى ما لا ينبغي من الاميال والاشواق . ومثل هذا يستحيل وجوده في الله عزَّ وجلَّ كما تبين ف ٣٨ و٣٩ .

فاذاً معرفة الخسائس لا تقدح بشرف الله وجلاله بل هي بالاحرى من متعلقات كماله من حيث ان كماله يتضمن في نفسه جميع الاشياء كما سلف بيانه ف ٣١ و٥٤

و٥ً ايضاً ليست القوة التي تقوى على الصغائر انما توصف بانها صغيرة بل التي تتعين الى الصغائر لان القوة التي

تقوى على الكبائر تقوى ايضاً على الصغائر .

فاذاً المعرفة التي تسع اشراف الاشياء ومحتقراتها معاً لا يقال لها خسيسة بل التي تدرك الخسائس فقط يقال لها خسيسة كما يحدث فينا . فان اعتبارنا للاشياء الالهية غير اعتبارنا للاشياء الانسانية ، وعلمنا باحد الامرين غير علمنا بالآخر . وليست تكون الحال كذلك فيه تعالى ، لانه يعتبر نفسه وجميع ما سواه بعلم واحد واعتبار واحد كما تبين ف ٤٦ . فاذاً لا تنسب خساسة لعلمه من اجل انه يعرف كل الخسائس .

٢

ويوافق هذا ما ورد في عدد ٢٤ و٢٥ ف ٧ من سفر الحكمة حيث قيل عن حكمة الله : فهي لطهارتها تلج وتنفذ في كل شيء ... فلذلك لا يشوبها شيء .

٣

فيتضح مما قررناه ان الدليل المبني عليه الاعتراض السادس (ف ٦٣) لا ينقض الحقيقة التي جئنا على اثباتها لان شرف العلم ينظر فيه الى الاشياء التي يكون العلم معداً لها اولياً لا جميع الاشياء التي يقع عليها بحث العلم . فان اشرف العلوم عندنا يقع بحثه ليس على ما هو الاسمى في الموجودات فقط بل على اسافلها ايضاً . فهذه الفلسفة الاولى يمتد اعتبارها من الموجود الاول الى الموجود بالقوة الذي هو الاخير بين الموجودات ، وهكذا ينطوي تحت علم الله اسافل الموجودات كأنها معلومة مع معلومه الاولي

بعلم واحد لان المعلوم الاولي عند الله هي ذاته التي يعرف بها جميع ما سواه كما تبين في ف ٤٨ و ٤٩ .

ثم يتضح ايضاً ان هذه الحقيقة لا تناقض ما قاله الفيلسوف لـ ١٢ من علم ما وراء الطبيعة (١) لان الفيلسوف اراد ان يبين هناك ان الله لا يعرف شيئاً غيره ، بحيث يكون ذلك الشيء كمالاً لعقله ، كأنه المعلوم الاولي . وعلى هذا النحو ايضاً قال : « ان تُجهل الخسائس اولى من ان تعرف » يعني متى كانت معرفة الخسائس غير معرفة الاشياء الشريفة وكان اعتبار الخسائس يصدّ عن اعتبار الامور الشريفة .

(١) قال الفيلسوف ان الله لا يعرف شيئاً خارجاً عنه (ك ١٢ من علم ما وراء الطبيعة نص ٥١)

الفصل الحادي والسبعون

في ان الله يعرف الشرور(١)

(خلاصة جزء١٠ م ١٤ ف ١٠ وم ٢ ف ١٥ في الحقيقة)

بقي علينا ان نثبت ان الله يعرف الشرور ايضاً . وذلك :

١

١ً لانه اذا عُرف خيرٌ ما ، فيُعرف الشر الذي يقابله (٢) والله يعرف كل اشخاص الخيور التي تضادُّها الشرور . فاذاً يعرف الشرور .

و٢ً ان حقائق الاضداد ليست متضادة في النفس ، والا استحال ان توجد معاً في النفس ، وان تعرف معاً . فاذاً الحقيقة التي يعرف بها الشر لا تناقض الخير بل الاحرى بها ان تتعلق بحقيقة الخير(٣) . فاذاً ان كان الله يحوي جميع حقائق الخيرية

---

(١) هذا الفصل معقود لدفع الاعتراض السابع الوارد في ف ٦٣ وهو جار على ثلاثة امور اولها : اثبات الحقيقة بالادلة . وثانيها : بيان الحقيقة وشرحها . وثالثها : رفع بعض الشكوك والاشكالات .

(٢) كيف يُعرف الخير اذا عُرف الشر؟ حقيقة سيرد عليك بيانها .

(٣) وذلك لانه بمجرد معرفتنا شيئاً نعرف ما يلحقه من العدم . ودليل ذلك على ما قاله القديس توما (ف ١٥ مطلب ٣ من كتابه في الحقيقة) ان من يعرف شيئاً لا بد وان يعرف انه ممتاز عما سواه . والسبب الاول في تمايز الاشيا، انما هو الايجاب والسلب فمن يعرف الايجاب يعرف السلب ايضاً وعليه اذا عرف شيء فيعرف ايضاً عدمه وضده . ولهذا قال الماتن «الحقيقة

لكماله بالكمال المطلق كما سبق بيانه ف ٤٠ حصل ان فيه الحقيقة التي يعرف بها الشر(١) وهكذا يكون الله عارفاً بالشرور .

و٣ً ايضاً ان الحق هو خير العقل اذ انه يقال: ان عقلاً ما هو خير لانه يدرك الحق . وليس الحق فقط كون الخير خيراً؛ بل حقٌ ايضاً كون الشر شراً؛ لانه كما ان الحق انما هو كون ما هو هو، فكذلك الحق كون ما ليس هو ليس هو . فاذاً خير العقل يقوم ايضاً بمعرفة الشر(٢) . ولكن لما كان عقل الله كاملاً في الخيرية كما سلف ف ٤١ كان من المستحيل ان يفوته شيء من الكمالات العقلية . فاذاً معرفة الشرور موجودة لله .

و٤ً ايضاً ان الله يعرف ما بين الاشياء من التمايز والسلب؛ داخل في حقيقة التمايز؛ اذ ان الاشياء المتمايزة انما هي ما كان الواحد منها ما ليس الآخر . وعليه فان الاوليات(٣) المتمايز

التي يعرف بها الشر لا تناقض الخير بل تتعلق بها » ومعنى تعلقها بها انها تشترك معها في معنى التضاد .

(١) لتضمن الشر في حد الخير لانه اي الشر عدم الخير كما ان العمى عدم النظر .

(٢) لان خير العقل الذي هو الحق كما سبق بيانه، انما هو ان يدرك من الشيء ما هو موافق للشيء في الواقع . وعليه فان تصور العقل ان الشر شر انما تصوره مطابق للواقع لان الشر شر العقل صادق .

(٣) يريد بالاوليات هنا القضايا التي يكون المحمول فيها داخلا في حقيقة الموضوع، فيكون نفي المحمول فيها عن موضوعه مبناه حقيقة الموضوع كقول الماتن : ليس الكم جوهراً لان حقيقة الجوهرية تتضمن نفي الكم (كذا عن الشارح) .

بعضها عن بعض تمايزاً بالذات تتضمن تنافي بعضها لبعض ، ولهذا السبب كانت القضايا السالبة فيها سابقة بلا واسطة كقولك ليس شيء من الكميات بجوهر . والعدم ساب في محل معين كما تبين ذلك في ف ٤ من المتافيسيقا . فاذاً الله يعرف العدم فالشر الذي ان هو الا عدم كمال ينبغي وجوده .

و٥ً ايضاً ان كان الله يعرف جميع انواع الاشياء كما سبق بيانه ف ٥٠ وكما يسلم به ايضا بعض الفلاسفة ويثبتونه بالدليل ، فلا بد وان يعرف المتضادات ، لان انواع بعض الاجناس متضادة ثم لان فصول الاجناس متضادة كما يتضح من ك ١٠ من المتافيسيقا . ولكن المتضادات ينطوي تحتها تقابل الصورة والعدم كما قيل في المحل نفسه . فاذاً وجب ان يعرف الله العدم وبالنتيجة ان يعرف الشر .

و٦ً ايضا ان الله ليس يعرف الصورة فقط بل المادة ايضا كما قيل في ف ٦٥ . والمادة لانها هي الموجود بالقوة لا يمكن ان تعرف حق معرفتها ان لم يُعرف ما تمتد اليه قوتها كما هي الحال في جميع ما سواها من القوى . وقوة المادة تمتد الى الصورة والعدم ، لان ما يمكن ان يكون فيمكن ان لا يكون(١) . فالله اذاً يعرف العدم فاذاً والشر ايضا معروف عنده .

و٧ً ايضا اذا كان الله يعرف شيئاً مما هو دونه ، فالاولى ان يعرف ما هو الاحسن . والاحسن انما هو نظام العالم المعدة اليه

(١) وذلك اذا تحولت المادة او تغيرت

جميع اشخاص الخيور الجزئية اعدادها الى الغاية . ولكننا نرى في نظام العالم اشياء شأنها دفع الاضرار الممكن اتيانها من الخارج، كما يتضح لنا ذلك من الآلات التي تعطاها الحيوانات للدفاع عن نفسها . فاذاً الله يعرف تلك الاضرار . فاذاً يعرف الشرور

و٨ً ايضاً ان معرفتنا للشرور بذاتها ، اي من حيث هي معرفة وعلم، اي من حيث هي حكم منا على الشر، لا نُلام عليها قط ولا نحقر من اجلها . وانما نلام عليها بطريق العرض، من جهة اننا باعتبارنا الشر قد نقاد الى الشر . وليس شيء من ذلك في الله لعدم تغيره كما اسلفنا اثباته ف ١٣ . فاذاً لا مانع من ان الله يعرف الشرور .

٢

ويؤيد هذا ما ورد في عدد ٣٠ ف ٧ من سفر الحكمة حيث قيل : اما الحكمة (اي حكمة الله) فلا يغلبها الشر . وقيل في عدد ١١ ف ١٥ من سفر الامثال : الجحيم والهاوية (اي الهلاك) تجاه الرب . وفي عدد ٦ مزمور ٦٨ : واثامي عنك لن تخفى . وفي عدد ١١ ف ١١ من ايوب : فانه عرف اباطيل البشر ومبصر الاثم افلا ينظر في امره .

٣ (١)

يجب ان تعلم ان شأن عقل الله غير شأن عقلنا فيما يتعلق

(١) اراد الماتن ان يبين في هذا العدد ان بين معرفة الله للعدم والشر ومعرفة عقلنا اياهما فرقاً عظيماً . ونختصر لك ذلك نقول : ان عقلنا يفارق عقل

بمعرفة الشر، لان عقلنا لما كان يعرف جزئيات الاشياء وافرادها

الله في معرفة العدم والشر من وجهين : اولهما ان عقلنا لكونه يدرك اعيان الاشياء بصورها المعينة والمختلفة وهو حيناً بالقوة الى الصورة المعقولة، حصل انه يمكنه بالفعل، اي بالصورة التي تجعله بالفعل، ان يدرك ما هو بالفعل، اي ما له طبيعة وجودية في الخارج ، وكذلك يمكنه ادراك القوة بالقوة التي له، حيناً من الاحيان الى الصورة. ومعنى هذا اي ادراكه القوة بالقوة هو على ما قاله الشارح حسناً : ان عقلنا لما كان حيناً بالقوة الى صورة البياض مثلاً ثم ادرك بالفعل الذي حصل هو فيه بحضور صورة البياض، ذلك اللون الابيض، الذي له طبيعة وجودية، عارفاً من طريق الرجوع على نفسه، بمعرفته البياض، ان له صورة الابيض ، وانه ابيض بالبياض العقلي ، فانه يعود ايضاً الى معرفة انه كان حيناً غير ابيض عند ما يرى نفسه معدوماً من صورة البياض، وانه كان يستحيل عليه ان يعرف البياض من دون الصورة البياضية المعقولة، لزم انه يعرف حينئذ من ذلك ايضاً، ان ما ليس ابيض في طبيعة الاشياء ، انما هو ما هو خال من صورة البياض، وكذا قل في معرفة العقل العمى وما شاكل من الأعدام .

فيكون حينئذ العقل على ما قاله القديس توما واريسطو قد عرف بصورة الملكة التي فيه عدم الصورة التي حصلت له حيناً ما، وبالقوة التي له الى الصورة يعرف ايضاً العدم في الشيء الخارج، وقوة ذلك الخارج الى الصورة الملائمة له ، وذلك لقيام المطابقة بين العقل والشيء كما يقتضيه الحق الذي في العقل .

والفرق الثاني ان عقلنا بواسطة الفعل، اي الصورة المعقولة الحاضرة له، يعرف ليس فقط الفعل كما تقدم ، بل القوة ايضاً والعدم لدخول العدم في حقيقة القوة كما قال القديس توما . اما عقل الله فليس يعرف القوة والعدم على النحو المذكور اذ ليس يعلم شيئاً بصورة معقولة هي غير ذاته، والا كان بالقوة الى تلك الصورة وهذا محال . ولا بواسطة القوة او العدم الموجود فيه

بصورها الفردية الخاصة والمختلفة، كان انه يعرف ما هو بالفعل بالصورة المعقولة التي يصير هو بها بالفعل . ومن ثم امكنه ان يعرف القوة من حيث انه قد كان حيناً ما بالقوة الى تلك الصورة، فكما انه يعرف الفعل بالفعل ، فكذلك يعرف القوة بالقوة، ولان القوة داخلة في حقيقة عدم الملكة لكون العدم ليس شيئاً آخر سوى السلب الذي محله انما هو موجود بالقوة .

فيتحصل ان عقلنا شأنه من وجه ما ان يعرف العدم من حيث انه من فطرته ان يكون بالقوة . ولئن كان يصح ايضاً ان يقال ان نفس معرفة الفعل يلزم عنها معرفة القوة والعدم، فان عقل الله الذي ليس بالقوة بوجه من الوجوه لا يعرف العدم ولا شيئاً آخر على الطريق المذكور ، لانه لو كان يعرف شيئاً بالصورة التي ليست هي نفسه، للزم عن ذلك ضرورة ان نسبته الى تلك الصورة تكون كنسبة القوة الى الفعل . فوجب اذاً ان يعقل فقط بالصورة التي هي ذاته ووجب بطريق اللزوم ان يعقل ذاته فقط على انه المعقول الاول ، ولكنه اذا عقل ذاته فانه يعقل ما سواه كما سبق بيانه ف ٤٦ . فليس حينئذ يعقل الافعال فقط بل القوات والاعدام

وهذا هو معنى الكلام الذي قاله الفيلسوف ك ٣ في النفس حيث قال : أو كيف يعرف (العقل) الشر ، او الاسود ؟ فانه

اذ ان الله ليس يكون فيه قوة ولا عدم . فاذا صح ما قاله المانن انه تعالى يعقل كل شيء بالصورة التي هي ذاته وبعقله ذاته يعقل ما سواه فعلا كان او قوة او عدما . وكل هذا دقيق وجليل فتأمله .

يعرف المتضادات نوعاً . ويجب ان العارف يكون بالقوة وان تكون فيه القوة اذا وجد عارف ليس فيه الضد ، اعني انه يعرف ذاته ، وهو بالفعل ومفارق . واما قول ابن رشد الذي يشاء ان يستدل بقول الفيلسوف هذا على ان العقل الذي هو بالفعل فقط لا يمكنه البتة ان يعرف العدم فلا يجب اتباعه . فان معنى كلام الفيلسوف هو هذا : وهو ان العقل (الذي هو بالفعل فقط) ليس يعرف العدم لمجرد كونه بالقوة الى شيء آخر بل لانه يعقل نفسه وهو دائماً بالفعل .

٤(١)

ثم يجب ان تعلم ان الله لو كان يعرف ذاته على هذا النحو وهو انه بمعرفته ذاته لا يعرف ما دونه من الموجودات التي هي خيور جزئية ، لما كان يعرف العدم او الشر البتة .

اذا ان الخير الذي هو الله ليس له عدم يقابله ، لاقتضاء العدم ومقابله ان يكونا في شيء واحد . وعلى هذا فما كان فعلاً محضاً لا يقابله شيء من العدم فلا شيء من الشر . ولهذا فلو قدر ان الله يعرف ذاته فقط فلن يعرف الشر بمعرفته الخير الذي هو نفسه . ولكنهُ لما كان بمجرد معرفته ذاته يعرف الموجودات التي من شأنها ان تلحقها الاعدام لزم بالضرورة انه يعرف الاعدام المقابلة والشرور المضادة للخيور الجزئية .

(١) في هذا العدد بيان المانع الذى يمنع الله عن معرفة الشرور وهو تقدير هذا المحال ، وهو : ان الله لا يعرف بمعرفته ذاته الخيور الجزئية الخارجة .

٥(١)

وايضاً يجب ان تعلم ان الله كما انه بمعرفته ذاته يعرف ما دونه لا بطريق الانتقال الذهني كما تبين لك ذلك ف ٥٧ . فكذلك ايضاً لا يلزم عنه انه يعرف الشرور بالخيور، ان تكون معرفته انتقالية وتدريجية، لان الخير اشبه ان يكون سبباً لمعرفة الشر . وعليه فان الشرور انما تعرف بالخيور معرفة الاشياء بحدودها لا معرفة النتائج بالمبادي٠ .

٦(٢)

وايضاً ان كان الله يعرف الشرور بعدم الخيور فليس ذلك

---

(١) دفع الماتن في هذا العدد الاعتراض القائل ان كان الله يعرف الشرور بالخيور، فاذاً معرفته من قبيل الانتقال الذهني، منكراً التالي ، لان معرفة الشرور بالخيور ليست من قبيل معرفة النتائج بالمبادى، حتى تكون انتقالاً ذهنياً، وانما هي معرفة بما هو داخل في حدّه ومن حقيقته فان الخير داخل في حدِّ الشر لان الشر عدم الخير كما ان العمى عدم النظر ومثل هذه المعرفة انما هي الفعل الاول للعقل اي التصوُّر لا الانتقال الذهني كما يقول الاعتراض .

(٢) وايضاً في هذا العدد ردّ على اعتراض آخر قائل : ان ما يعرف بمعروف آخر غيره فقط فمعرفته معرفة ناقصة . فاذاً ان كان الله يعرف الشر بالخير فتكون معرفته ناقصة . وجواب الماتن على هذا هو ان ما يعرف بمعروف آخر فقط، ان كان يمكن معرفته بغير هذا النوع بان يعرف بذاته وعُرف فقط بمعروف آخر سواه، فمعرفته حينئذ تكون ناقصة بلا محالة . واما ما لا يمكن معرفته الا بغيره كأن لا يكون له من الوجود

يوجب نقصاً في معرفته، لان الشر لا يوصف بانه موجود الا من حيث انه عدم الخير، ومن ثم فلا يكون معروفاً الا بهذه الحيثية فان كل شيء انما له من المعروفية بمقدار ما له من الوجود.

الفصل الثاني والسبعون

في ان الله مريد (١)

(خلاصة جزء ١ م ١٩ ف ١)

فاذ فرغنا من الكلام على ما يتعلق بمعرفة عقل الله بقي علينا ان نبحث عن ارادته تعالى فنقول:

١ً ان الله من كونه عاقلاً يلزم ان يكون مريداً، لانه لما كان الخير المعقول انما هو موضوع الارادة الخاص، وجب ان

الا عدم وجود ذلك الآخر، فمعرفته لذلك الآخر لا تكون ناقصة البتة بل كاملة، وذلك لانه لا يمكن ان تتصور ماهية الشر، اذ لا ماهية له بل ماهيته قائمة بعدم الماهية والصورة اي بعدم الخير. فاذاً معرفة الشر بالخير معرفة كاملة لدخول الخير في حد الشر كما تقدم، كما ان العمى حقيقة كونه عدم البصر.

(١) مباحث الماتن في هذا الفصل وما يليه الى ف ٧٥ دائرة على ثلاثة امور. الاول على الارادة من حيث تحققها من الوجود. والثاني على الارادة باعتبار ماهيتها (في الفصل الاول). والثالث على الارادة باعتبار موضوعها. وقد اثبت في هذا الفصل وجود الارادة في الله بثمانية براهين قاطعة ثم ايّد ذلك بشهادة الكتاب المقدس.

الخير المعقول من حيث هو كذلك يكون مراداً(١) والمعقول يقال بالاضافة الى العاقل. فاذا لا بد وان عاقل الخير من حيث هو كذا يكون مريداً . والله يعقل الخير لانه لما كان عاقلا

---

(١) ودليل هذه النتيجة هو ان قولنا « الخير المعقول هو موضوع الارادة الخاص » في حكم قولنا « الخير المعقول مُراد » كما ان قولنا « هذا الشيء مرئيٌّ » في حد قولنا « هذا الشيء موضوع البصر الخاص » لان قولنا « مرئي » يدل على المعنى الصوري الذي يكون به الشيء موضوعاً خاصا للبصر . فكذلك قولنا « مراد » يدل على المعنى الصوري الذي يكون به الخير موضوعاً خاصاً بالارادة، وكون الخير موضوعاً خاصاً بالارادة ينبني ابتناء صورياً على كونه معقولاً ومدركاً . لان العقل اذا ادرك الوجود من حيث حقيقته فقط فانما يُدركه من حيث هو موضوعه الخاص واما ان اعتبر فيه الخير مثلاً بان عقله خيراً ملائماً به، فحينئذ يصير المدرك انه خير موضوعاً للارادة شأنه ان يحركها . وذلك كما احسن الشارح. لان القوى يترتب بعضها مع بعض بحسب ترتيب مواضيعها الخاصة، ومن ثم فان كان موضوع الارادة من حيث هو موضوع الارادة يستند الى موضوع العقل من حيث هو كذلك، كان لا بد من ان الارادة تنبني على العقل وان المريد ينبني كونه مريداً على كونه عاقلا، ولهذا قالوا: كل مراد مدرك. بمعنى ان مرادية الخير معنى ملازم لمدركيته لا ينفك عنه لانبنائه عليه ضرورة. والمعقول والمراد شيء واحد بالمادة فوجب اذا ان يكون العاقل والمريد شخصاً واحد . فكما ان المعقول انما يقال بالاضافة الى العاقل على انه موضوعه من حيث هو معقول فكذلك المراد يقال من حيث هو موضوع الارادة بالاضافة الى المريد . فنتج من ذلك ان الله الذي يعقل الموجود مع ما فيه من معنى الخيرية هو نفسه مريداً. وهذا جليل فاحفظ .

باكمل التعقل كما سلف بيانه ف ٤٤ و ٤٥ كان انه يعقل الموجود مع ما فيه من حقيقة الخير (١) . فاذا هو مريد .

و٢ً ان كل شيء فيه صورة يحصل له بتلك الصورة علاقة ارتباط بالاشياء التي هي في الطبيعة الخارجة، كما ان العود الابيض يصير بياضه شبيهاً ببعض الاشياء ومبايناً لبعضها . والعاقل والحاس فيهما صورة المعقول والمحسوس لاقتضاء كل معرفة مشابهة ما .

فاذاً وجب ان يكون للعاقل والحساس علاقة بالاشياء المعقولة او المحسوسة باعتبار وجودها في طبائع الاشياء . ولكن حصول هذه العلاقة ليس يكون من حيث ان العاقل يعقل والحساس يحس لان هذه الحيثية يعتبر فيها بالأولى نسبة الاشياء الى العاقل والحساس، لان التعقل والحس انما يتمان بكون الشيء المعقول والمحسوس موجودين في العقل والحس بحسب حالة العقل والحس وعلى شاكلتهما ، بل علاقة العاقل والحساس الى المعقول والمحسوس في خارج النفس تكون علاقة بالارادة والشوق والنزاع . وعليه كان كلُّ حساس وعاقل مشتاقاً ومريداً . ولكن الارادة انما هي بحصر المعنى في العقل (اي في الطبيعة العاقلة) فاذاً لما كان الله عاقلاً وجب ان يكون مريداً (٢) .

---

(١) ومن لوازم الخير انه مشتهى وكونه مشتهى حده بلازمه . فاذا يعقل الله حقيقة الخير وكونه مشتهى .

(٢) تحرير هذا البرهان هو ان كل شيء حلت فيه صورة فيحصل له بتلك الصورة علاقة ارتباط او نسبة بالاشياء الخارجة التي فيه صورتها كما

وٍ٣ٌ ايضاً ان ما يلازم كل موجود فهو انما يصلح للموجود من حيث هو موجود، وما كان شأنه كذلك فيجب ان يوجد باولى حجة في ما هو الموجود الاول. وكل موجود ثابت له ان يتشوق كماله وحفظ وجوده، ولكن بحسب طبعه فان الموجودات العاقلة تتشوق بالارادة والحيوانات بالشهوة الحسية، واما الخالية من الحس فبالشوق الطبيعي، ولكن بين الحاصل منها (على مشوقه) وغير الحاصل فرق، فان ما لم يكن منها بعد حاصلاً فانه بقوة النزاع الخاصة بجنسه يميل بشوقه الى الحصول على ما ينقصه، واما الحاصل منها فانه يسكن في ما هو حصل عليه مستريحاً، وهذا يستحيل ان لا يكون موجوداً في الموجود الاول الذي هو الله. فاذا لما كان الله عاقلاً وجب ان يكون فيه ارادة يلذ له بها وجوده وخيريته

ان العود الابيض يصير ببياضه شبيهاً بالاشيا البيضا ومبايناً لغيره لان الاشباه تتجاذب. وفي العاقل والحساس اذا عقل او احس بالفعل صورة المعقول والمحسوس. فاذاً بين العاقل بالفعل والحساس بالفعل (وبين) المعقول والمحسوس علاقة ارتباط وتجاذب.

وهذه العلاقة اما ان تكون لان العاقل يعقل والحساس يحس، واما لسبب آخر هو الاشتها، والارادة، ولا يراد الاول لان العبرة فيه لعلاقة الاشياء بالعقل والحس لاقتضاء التعقل والحس وجود المعقول والمحسوس في العاقل والحساس. فاذاً وجب ان تكون هذه العلاقة علاقة اشتها، وارادة. والارادة بحصر المعنى هي في عقل الله لانه يدرك الخير المشتهى. فاذاً لما كان الله عاقلاً كان مريداً ايضاً .. ولابن سينا في الالهيات فصل في ان الله عاقل ومعقول وعاشق ومعشوق ولذيذ وملتذ » كلام لطيف راجعه في ترجمتنا اللاتينية.

و٤ً ايضاً ان التعقل كلما كان اكمل كان اشد التذاذاً بالمتعقل (ابن سينا). والله عاقل وتعقله في غاية الكمال كما سلف بيانه ف ٤٤ و ٤٥ . فتعقله اذا يلذ له لذاذة ليس فوقها لذاذة . ولكن اللذة في المعقول انما تتم بالارادة كما ان لذة المحسوس تحصل بنزاعة الشهوة . فاذاً في الله ارادة .

و٥ً ايضاً ان الصورة التي يعتبرها العقل ليست تحرك شيئاً ولا تسبب شيئاً الا بواسطة الارادة التي موضوعها الغاية والخير الذي يتحرك به كل شيء الى العمل . وعليه فلا العقل النظري الصرف ولا الخيالي الصرف يحرك الى شيء الا اذا قارنهما اعتبار الخير او الشر . ولكن الصورة التي لعقل الله انما هي علة الحركة والوجود لجميع الاشياء، لانه تعالى انما يفعل بالعقل كما سوف نبينه في ف ٢٤ من كتابنا الثاني الآتي . فاذاً يجب ان يكون الله مريداً .

و٦ً ايضاً ان القوى المحركة والتي في اصلها عقل انما اولها الارادة لان الارادة هي التي تدفع كل قوة الى عملها فاننا نعقل لاننا نريد ونتصور لاننا نريد و كذا قل في سائر القوى . وذلك انما يثبت للارادة لان موضوعها الغاية . على ان العقل وان كان يحرك الارادة الا انه لا يحركها تحريك العلة الفاعلة والمحركة بل يحركها على طريقة تحريك العلة الغائية اذ يعرض عليها موضوعها الذي هو الغاية . فاذاً المحرك الاول هو اجدر باولى حجة ان يكون ذا ارادة .

و٧ً ايضاً ان المختار ما كان علة لنفسه، وهكذا المختار له حقيقة ما هو بذاته(١) وللارادة اولاً(٢) القدرة اي الاختيار في الفعل، فان المرء يقال انه فعل فعلاً بالاختيار من حيث انه فعل بالارادة . فاذا الفاعل الاول اولى كثيراً بان يكون فاعلاً بارادة لانه احق يصدق عليه ان يفعل بذاته .

و٨ً ايضاً ان الغاية والفاعل من اجل الغاية هما دائماً في الاشياء في مرتبة واحدة. ولهذا فان الغاية القريبة المناسبة للفاعل تقع والفاعل تحت واحد بالنوع، وهذا صحيح في الاشياء الطبيعية والصناعية، فان صورة الصناعة التي يفعل الصانع، هي مثال الصورة التي في المادة والتي هي غاية الصانع . وصورة النار المولدة التي تفعل هي بها انما هي من نوع صورة النار المتولدة التي هي

---

(١) معنى هذه العبارة ان القادر، اي المختار، حقيقته أنه يفعل بذاته، اعني ان فعله يكون صادراً عنه لا عن محرك خارج ضروري، بل يكون بحيث ان شاء فعل وان شاء لا يفعل. وهذا معنى قول الماتن « ان المختار ما كان علة لنفسه » لانه رب فعلهِ ويفعل بذاته. والله احق الاشياء بهذا الوصف، اي الفعل بالذات عن غير قسر من الخارج. فاذاً هو مريد . ومعنى قولهِ ، ان المختار ما كان علة نفسه انه يفعل لا مدفوعاً من الخارج ولا عن علة ضرورية بل لانه يشاء .

(٢) قولهِ « اولاً » يشير الى ان ارادة الاختيار توجد في الارادة وجوداً صورياً ، لان الاختيار فعل صوري خاص بها ولكنه، اي الاختيار، موجود في الذهن وجوده في اساسه ومصدره لان الميل يتبع المعرفة. راجع شرح هذا في ترجمتنا لفلسفة الكردينال مرسيه في الحكمة البشرية)

غاية التوليد . والله ليس بجانبه شيء كأنه واياه من رتبة واحدة ما خلا نفسه ، والا كانت الموجودات الاولى متعددة(١) وقد جئنا على نقض هذا في ف ٤٢ . فالله اذا هو الفاعل الاول لاجل غاية هي نفسه .فيتحصل من ثم ان الله ليس فقط الغاية المشتهاة بل ان ساغ فاقول انه مشته نفسه غاية له(٢) ولانه عاقل فيشتهي نفسه بشهوة عقلية هي الارادة . فلله اذا ارادة .

ثم الكتاب المقدس يشهد بان الله ذو ارادة فقد قيل عد٦ مزمور ١٣٤ : كل ما شاء الرب صنعه . وفي عد١٩ ف٩ الى الرومانيين « من الذي يقاوم مشيئة الله . »

---

(١) يعني لو كان شيء آخر ما سوى الله في مرتبته تعالى لكان الموجود الاول الذى بين استحالة تعدده متعدداً . فاذاً يستحيل ان يكون الفاعل الاول ، اي الله، فاعلاً من اجل غاية هي غير نفسه، لان الفاعل من اجل الغاية والغاية هما في رتبة واحدة، كما ان الفاعل بالصناعة يفعل من اجل غاية صناعته، والفاعل بالطبيعة من اجل غاية طبيعية . والله غاية معقولة،والغاية المعقولة مشتهاة بالارادة . فاذا الله ذو ارادة وغايته المساوية له هي ذاته وحدها لانه الفاعل الاول .

(٢) لما كان معنى الاشتها والتشوق الى ما ليس حاصلاً وكانت الغاية التي لله هي نفسه وهي حاصلة لا شأنها ان تحصل، قيّد الماتن كلامه بهذه العبارة « ان ساغ فاقول » للدلالة على ان لفظة الاشتهاء هنا مأخوذة لا بمعناها الحقيقي بل بمعنى ما هو حاصل .

الفصل الثالث والسبعون

في ان ارادة الله هي نفس ذاته

(خلاصة جز ١ م ١٩ ف ١ على ٣ وم ٢٠ ف ٣ على ٢)

ويتضح مما تقدم ان ارادة الله ليست شيئاً اخر غير ذاته بعينها وذلك :

١ً لاننا قد بينا في الفصل السابق ان الله انما هو مريد لانه عاقل، ولكنه عاقل بذاته كما اسلفنا بيانه (في ف ٤٥ و ٤٦) فاذاً و مريد بذاته . فاذاً ارادته هي نفس ذاته (١) .

و٢ً لانه كما ان التعقل كمال العاقل فكذلك الارادة هي كمال المريد، اذ ان كلا الفعلين مستقر في نفس الفاعل لا يتجاوزها الى منفعل آخر كتجاوز التسخين. وقد بينا في ف ٤٥ ان تعقل الله هو نفس وجوده، اذ ان وجوده الالهي لكونه في حد ذاته في غاية الكمال فلن يقبل البتة كمالاً زائداً كما تبين في ما سلف ف ٢٣ فاذاً وجوده هو عين ارادته . فاذاً ارادته هي ذاته تعالى بعينها .

و٣ً ايضاً لما كان كل فاعل انما يفعل من حيث هو بالفعل، وجب ان يكون الله الذي هو فعل محض فاعلاً بذاته (٢) .

---

(١) وذلك لان التعقل والارادة لصدورهما عن طبيعة واحدة عاقلة والارادة تابعة، وجب ان تكون نسبة الارادة الى الذات مساوية لنسبة التعقل الى الذات. ولما كان التعقل نفس ذات الله ، وجب ان تكون الارادة كذلك .

(١) والا لم يكن فعلاً محضاً بل بالقوة الى الفعل .

ولكن الارادة هي فعل من افعال الله. فوجب اذاً ان يكون الله مريداً بذاته . فاذاً ارادته هي ذاته بعينها .

و٤ً ايضاً لو ان ارادة الله شيء زائد على جوهره تعالى للزم ان ارادته تكون طارئة عليه طريان العرض على المحل، لان جوهره شيء كامل في الوجود(١) . وللزم ايضا ان تكون نسبة جوهره الى ارادته نسبة القوة الى الفعل، وان يكون فيه تعالى تركيباً، وقد جئنا على نقض هذا جميعه .

فاذاً يستحيل ان تكون ارادته تعالى شيئاً زائد على ذاته .

الفصل الرابع والسبعون

في ان المراد الاول والاصيل لله انما هو ذاته

(خلاصة جزء ١ م ١٩ ف ١ على ٣ وكتاب في قدرة الله مسئلة ٣)
(ف ١٧ جواباً على ١٤)

ومما تقدم يتضح فوق ما قلنا قريباً ان المراد الاولي لارادته تعالى هو عين ذاته وذلك :

١ً لان الخير المدرك هو موضوع الارادة كما قلنا (ف ٧٢) وما يدركه الله اولاً وبالاصالة (٢) انما هو ذاته كما

---

(١) وكل كمال طارىء على الجوهر الكامل الوجود من الكمالات الثانية العارضة، كالكمال الطارىء على الانسان المستوفي في نفسه كمال نوعه الانساني .

(٢) المدرك اولاً معناه هنا لا ما كان كالاوليان عندنا فقط بل ما كان بذاته في غاية المعقولية، فان مثل هذا يكون ايضاً مراداً اولاً.

اثبتناه ف ٤٨ . فاذاً ذات الله هي ما تتعلق به اولاً وبالاصالة ارادته تعالى .

و٢ً ايضاً ان المشتهى (بفتح الهاء) نسبته الى الشهوة نسبة المحرك الى المتحرك(١) كما تبين ف ٤٤ . وهكذا ايضاً حال المراد الى المريد، لان الارادة من جنس القوة الشهوية . فيحصل اذاً ان ارادة الله لو كان لها مراد اولي آخر غير ذاته تعالى، للزم ضرورة ان يكون فوق ارادة الله شيء يحركها، وقد بينا محال ذلك في ف ٤٤ .

و٣ً ايضاً ان المراد الاول والاصيل انما هو لكل مريد علة لان يريد، كما لو قلت مثلا اريد المشي لكي اشفى، فانك تبين علة التمشي. وان قيل ولِمَ تريد الشفاء؟ فتتدرج في الجواب من ايراد سبب الى آخر ثم الى آخر حتى تنتهي الى سبب اخير هو مُرادك الاصيل وهو بذاته العلة التي من اجلها تريد . وعليه فلو ان الله يريد اولاً وبالاصالة شيئاً اخر غير نفسه للزم بالضرورة ان يكون شيء اخر غير نفسه علة لارادته . وارادة الله هي نفس وجوده كما سبق بيانه . فاذاً لزم بالضرورة ان يكون

(١) قوله «نسبة المشتهى الى الشهوة نسبة المحرك الى المتحرك» يريد به المشتهى اولاً وبالذات، اعني المشتهى من اجل ذاته الذي هو الغاية القصوى لا المشتهى من اجل غيره، لأن المشتهى من اجل الغاية ليست حاله حال محرك للارادة، بل حال مفعولٍ لها ومتحرك عنها . كذا عن القديس توما في كتابه في الحق مطلب ٢٣ ف ١ . ويتبين لك ذلك من المثل المذكور في الدليل الآتي .

شيء اخر علة لوجوده تعالى . وهذا ينافي حقيقة الموجود الاول.

و ٤ً ايضاً ان المراد الاولي وبالاصالة انما هو، لكل مريد، غايته القصوى، لأن الغاية ما يُراد من اجل نفسهِ ومن اجله يصير مراداً كل ما يُراد . والغاية القصوى انما هي الله لانه الخير الاعظم كما تبين ف ٤١ . فاذاً الله هو المراد الاولي والاصيل لارادته .

و ٥ً ايضاً ان كل قوة انما تناسب موضوعها الاولي الاصيل مناسبة المساواة، لان قوة الشيء على ما اوضحه الفيلسوف (في كتابه ١ في السماء والعالم نص ١١٦) (١) انما تُقدَّر بمواضيعها . فاذاً ارادة الذات تُناسب موضوعها الاصيل الاولي مناسبة مساواة و كذلك العقل والحس .

وليس شيء يناسب ارادة الله مناسبة مساواة الا ذاته تعالى .

فاذًا الموضوع الاول والاصيل لارادة الله انما هي ذاته . ولما كانت ذات الله هي نفس تعقله وجميع ما يقال انه فيه تعالى، وضح ايضاً انه تعالى يريد بالاصالة وبوجه سويّ ان يعقل وان يريد وان يكون واحداً وما شاكل ذلك .

---

(١) كلام الفيلسوف هو هذا : قوة كل شيء يعين تقديرها بمعظم ما تقوى عليه، وآخر ما تقوى عليه. مثلاً من كان يقوى على مائة ميلٍ سيراً في النهار لا يقال فيه انه يقوى على قطع خمسين ميلاً في النهار لانه يقوى على اكثر من ذلك .

الفصل الخامس والسبعون

في ان الله بارادته ذاته يريد ما سواه ايضاً(١)

(خلاصة جزء ١ م ١٩ ف ٢ : وكتابه في الحق مطلب ٢٣ ف ٦)

١ً ومما تقدم يمكننا ان نبين ان الذي يُريد غاية اولاً وبالاصالة ، شأنه ان يريد ما هو الى تلك الغاية من اجل الغاية . والله انما هو نفسه الغاية القصوى لجميع الاشياء كما يظهر ، نوعاً من الظهور ، مما اسلفنا قوله في الفصل السابق . فاذاً لمجرد كونه يُريد ذاته يُريد ايضاً جميع ما سواه مما هو معد له اعداداً لغايته

و٢ً ايضاً ان كل انسان يتشوق كمال ما يريده من اجل ذاته ويحبه . فاننا اذا احببنا شيئاً من اجل ذاته فنريد له ان يكون الاحسن وان يزداد دائماً تحسناً وتكثراً بقدر الطاقة (٢) . والله يريد ذاته ويحبها من اجل ذاتها . ولكن ذاته تعالى في حد نفسها ليست تقبل الزيادة والتكثير كما سلف بيانه ف ٤٢ ولكنها تقبل

---

(١) بعد ان بحث الماتن عن مراد الله الاولي والاصيل الذي هو ذاته تعالى تطرق الى البحث عن مُراده الثانوي الذي هو كل ما سواه .

(٢) قوله «بقدر الطاقة اي الامكان» قد يرد لمعنيين اولهما الدلالة على التساوي بين كمال خيرية الله وتكثير تمثيلها في الخارج بمعنى ان الله يريد أن يشرك الخلائق في كل كمال لخيريته قابل ان يشرك فيه الخلائق ، وهذا القول باطل ، لاستحالة ان يكون في الخليقة جميع كمالات الخالق الغير المتناهية . والمعنى الثاني انه تعالى يريد اشراك الخلائق بكمال خيريته بالوجه الذي يمكن للخلائق الاشتراك فيه وهذا هو المراد هنا .

التكثر فقط من جهة شبهها الذي يشترك فيه الكثيرون (ف ٢٩) فاذاً يريد الله كثرة الاشياء لكونه يريد ذاته وكماله (١) ويحبها

و٣ ايضاً كل من احب شيئاً من حيث هو ذلك الشيء ومن اجل ذات الشيء فانه يحب من طريق اللزوم كل ما يوجد فيه ذلك الشيء، كالذي يحب الحلو من اجل الحلو لا بد وان يحب كل ما هو حلو. والله يريد وجود نفسه من حيث هو وجوده ويحبه، ومن اجله يريد ويحب كما تبين في الفصل السابق.

وكل وجود غير وجوده فانما هو شيء من وجوده من جهة الشبه، كما قد يتضح مما سلف (ف ٢٩). فبقي اذاً ان الله لمجرد ارادته ذاته ومحبته اياها يريد ويحب ما سواه.

و٤ ايضاً ان الله بارادته نفسه يريد جميع ما هو موجود فيه تعالى. وقد بينا في ف ٢٨ و٥٤ ان جميع الاشياء سابق

---

(١) اعلم اننا نعتبر في الله كمالين: كمالاً داخلاً وكمالاً خارجاً. فالكمال الباطن ما يكون الله به كاملاً في ذاته. والكمال الخارج هو ما يوجد في الخارج بافاضته اياه في الخلائق. فقول الماتن «لكونه يريد ذاته وكماله» يريد به الكمال الخارج لان تكثير ذات الله في الخلائق، من حيث تشبه الخلائق بها لا يزيدها كمالاً، لانها في نهاية الكمال. ولهذا اضاف الماتن قوله «ذات الله باعتبارها في نفسها لا تطيق زيادة ولا تكثيراً» ولكنها تقبل التكثر كما قال لا الزيادة من جهة اشتراك الخلائق الكثيرة في شبهها. وعلى هذا فان ذات الله تستفيد من تكثر الخلائق لا زيادة كمال بل زيادة ظهور الى الخارج، وذلك كمثل الصانع اذا صنع بفن صناعته مصنوعات كثيرة مختلفة الكمال، فتلك الكمالات المختلفة لا تزيد المثال الذي في عقله كمالاً بل ظهوراً.

وجودها فيه بحقائقها الخاصة (١) نوعاً من الوجود(٢) ، فالله اذا بارادته ذاته يريد ما هو دونه .

و٥ً ايضاً ان الشيء كلما كانت قوته اكمل وسعاً تناول علية اشياء اكثر وابعد كما اتضح من ف ٧٠ . وعلية الغاية قائمة بان يشتاق غيرها من اجلها . فاذاً كلما كانت الغاية اكمل ومرادة باشد شوق امتدت ارادة مُريدها الى مُرادات اكثر تراد من اجل تلك الغاية . والحال ذات الله في نهاية الكمال خيريةً وغايةً ، فهي اذاً تمدد عليتها الى كثير من اكثر ، لتكون المرادات من اجلها كثيرة وخصوصاً المرادات من الله الذي يريدها اي (ذاته) باكمل ارادة وبكل ما له من القوة .

و٦ً ايضاً ان الارادة تتبع العقل(٣) . والله يتعقل بعقله ذاته تعقلاً اولياً ويعقل في ذاته جميع ما سواه (ف٥٩) فهو كذلك يريد ذاته اولياً ، وبارادته ذاته يريد ما هو دونه .

ثم يؤيد هذه الحقيقة شهادة الكتاب المقدس اذ قيل عدد ٢٥

---

(١) قوله « بحقائقها الخاصة » يريد به مثالها الخاص وتصورها الخاص الذي لها فيه تعالى .

(٢) قوله « نوعاً من الوجود » يخرج به الوجود الذي للاشياء في ذاتها اذ ليست موجودة في الله بهذا الوجود بل بالوجود الذي لها في الله اي وجود الشبه في مثاله الخاص .

(٣) يعني بالعقل هنا العقل العملي الذي يدرك الوجود من حيث هو خير وملائم ويعرضه على الارادة .

ف ١١ من سفر الحكمة : لانك تحب جميع الاكوان ولا تمقت شيئاً مما صنعت فانك لو ابغضت شيئاً لم تكونه .

الفصل السادس والسبعون

في ان الله يريد ذاته والاغيار بفعل ارادة واحد

(خلاصة جزء ١ م ١٩ ف ٢ على ٢)

فاذا تقرر ذلك يلزم عنه ان الله يريد ذاته والاغيار بفعل ارادة واحد وذلك :

١ً لان كل قوة انما تنصرف الى موضوعها والى السبب الصوري في موضوعها انصرافاً واحداً بفعل واحد ، كما اننا برؤية واحدة نرى النور واللون الذي يصير بالنور مرئياً بالفعل ، واننا ان اردنا شيئاً من اجل الغاية فقط (١) فالذي نتشوقه من اجل الغاية يستمد من نفس الغاية سبب كونه مراداً ، وهكذا تكون نسبة الغاية اليه نسبة السبب الصوري والموضوع كما هي نسبة النور الى اللون .

فاذاً لما كان الله انما يريد جميع الاشياء من اجل ذاته على

(١) قيد بقوله « فقط » ليخرج ما هو مراد من اجل ذاته كمن يريد الدواء لانه حلو لا لانه يعطي الصحة ، فان مثل هذا المراد يكتسب السبب الصوري لكونه مراداً من غاية اخرى ، وبخلافه ما لو اريد الدواء من اجل الصحة فتكون الصحة التي هي الغاية السبب الذي من اجله يريد الدواء .

انها غايتها، كما تبين في الفصل السابق، كان انه يريد ذاته والاغيار بفعل ارادة واحد .

و٢ً ايضاً كل ما يعرف معرفة كاملة ويشتهى بأشد الشوق فانما يعرف ويُشتهى بحسب كل ما فيه من قوة الادراك والشوق(١)، وقوة الغاية ليست في انها مشتهاة في ذاتها فقط بل ايضاً في ان اشياء غيرها تصير مشتهاة من اجلها .

فاذاً الذي يشتهي الغاية بكمال الاشتهاء يشتهيها بالوجهين المذكورين (٢) . ولكن لا يجوز ان نفرض في الله المريد فعلاً بهِ يريد ذاته ولا يريدها باكمل الارادة، اذ ليس فيه تعالى شي غير كامل (٣) (ف ٢٨) . فاذاً كل فعل يريد الله به ذاته ويريد جميع ما سواه من اجل ذاته بالاطلاق، ولكنه تعالى لا يريد ما سواه الا من حيث انه يريد ذاته، كما تبين في الفصل السابق. فبقي اذا ان الله لا يريد ذاته بفعل ارادة وما سواه بفعل ارادة آخر، بل بفعل واحد بعينه (٢) .

و٣ً ايضاً ان الانتقال الذهني (٣) في فعل القوة العارفة

---

(١) الادراك والشوق هنا بمعنى المجهول اعني انه يُدرك ويُشتاق اليه بكل ما فيه من قوة المدركية والمشوقية.

(٢) يعني انه يشتهي الغاية من وجه انها مشتهاة في ذاتها ومن وجه انها ان ما هو معد لها مشتهى من اجلها .

(٣) معنى هذه العبارة اننا لو سلمنا ان لله فعل ارادة يريد به ذاته ولا يريد بذلك الفعل نفسه ومعاً جميع ما هو معد لها اعداده الى غايته، لجعلنا في الله فعل ارادة ناقصاً، لان ارادة الغاية لا يكون فعل ارادة كاملاً الا

على ما سبق بيانه في ف ٥٧ انما يعتبر من جهة اننا نعرف المبادئ على حدة ثم نتأدى بها الى النتائج . وذلك لاننا ان كنا بمجرد معرفتنا المبادىء نرى النتائج فيها فلا نكون قد انتقلنا انتقالاً ذهنيا ، كما لا يكون انتقال ذهني فيما لو نظرنا شيئاً في في المرآة ، وكما تكون نسبة المبادىء الى النتائج في النظريات كذلك تكون نسبة الغاية الى ما هو الى الغاية في العمليات والمشتهيات ، لاننا كما نعرف النتائج بالمبادئ ، كذلك يصدر عن الغاية الاشتهاء وفعل ما هو الى الغاية. فاذاً ان اراد مريد الغية وما هو الى الغاية كلا على حدة وانفراد فانما يحصل في ارادته فعل انتقالي . وحصول الانتقال الذهني فيه تعالى مستحيل لانه برآء عن كل حركة كما سلف بيانه ف ١٣ . فبقي اذاً ان الله يريد ذاته وما سواه معاً وبفعل ارادة واحد .

و٤ً ايضاً ان الله لما كان يريد ذاته دائماً ابداً كان انه ان اراد ذاته بفعل واراد ما سواه بفعل آخر ، لزم ان يكون في الله فعلا

اذا اريدت الغاية وجميع ما هو معد للغاية معاً وبفعل ارادة واحد ، كما تبين مما قيل قريباً .

(٢) وان قال قائل ان هذا البرهان يستدل به على ان الله لانه يريد ذاته بالضرورة يريد ما سواه بالضرورة ايضاً فتحيله الى ما يقال في الفصل ٨٣ حيث يرى حلّ هذا الاعتراض .

(٣) الانتقال الذهني فعل خاص بالعقل ولكنه اطلقه هنا على الارادة تجوزاً لتعاقب فعلين فيها احدهما علة للآخر .

إرادة معاً، وهذا محال لان القوة الواحدة البسيطة لا يجتمع فيها فعلان معاً .

و٥ ايضاً ان كل فعل ارادة انما نسبة المراد فيه الى المريد كنسبة المحرك الى المتحرك عنه .

فاذاً لو كان الفعل الارادي الذي يريد الله به ما دونه غير الفعل الارادي الذي يريد به ذاته، لكان في ارادته تعالى شيء آخر محركا لارادته وهذا محال .

و٦ً ايضاً ان الارادة (مصدر اراد) في الله نفس وجوده كما سبق بيانه ف ٧٣ . والله ليس فيه الا وجود واحد . فاذاً ليس يكون فيه الأ ارادة واحد .

و٧ً ايضاً ان الارادة (مصدر) بتة لله من حيث انه عاقل (ف ٧٢) . فاذاً كما انه يعقل ذاته وما سواه بفعل تعقل واحد من حيث ان ذاته هي مثال جميع الاشياء (ف ٤٩) فكذلك بفعل ارادة واحد يريد ذاته وما دونه لان خيريته سبب كل خيرية .

الفصل السابع والسبعون

في ان كثرة المرادات لاتناقض لبساطة الله

(خلاصة جزء ١ م ١٩ ف ٢ على ٤)

ومما تقدم يتحصل ان كثرة المرادات لاتنافي وحدة جوهره وبساطته وذلك .

١ً لان الافعال تتميز بمواضيعها . فاذاً لو كانت المرادات الكثيرة التي يريدها توجب فيه كثرة ما، للزم ان لا يكون فيه تعالى فعل ارادة واحد فقط، وهذا ينافي ما قدمنا بيانه في الفصل السابق .

و٢ً ايضاً قد اثبتنا في ف ٧٥ ان الله يريد ما سواه من حيث يريد خيريته . فاذاً حال الاغيار بالنظر الى ارادته انما يكون على نحو ما هي (اي تلك الاغيار) متضمنة في خيريته، وجميع الاغيار في خيريته واحد (١) لان بعضها فيه تعالى على شاكلته، اعني ان الماديات منها هي فيه بهيئة غير مادية والكثيرة بهيئة الوحدة، كما اتضح في ف ٥٨ . فبقي اذاً ان كثرة المرادات لا تكثر الجوهر الالهي .

و٣ً ثم ايضاً ان عقل الله وارادته سيان في البساطة لان كليهما جوهر الله، كما تبين ف ٤٥ و ٧٣ و كثرة المعقولات لاتوجد

---

(١) معنى قوله « كل الاشياء في خيريته واحد » ان جميع الخيريات موجودة في الله وجودها في مثالها الواحد .

كثرة في ذاته ولا تركبا في عقله، كما تبين ف ٥١ . فاذاً ولا كثرة المرادات توجد اختلافاً في ذاته او تركبا في ارادته .

و٣ً ايضاً ان بين المعرفة والشهوة فرقاً من وجه ان المعرفة تتم بوجود المعروف في العارف وجوداً ما، وليست الشهوة كذلك بل بخلافها، لان الشهوة تنصرف الى الشيء المشتهى من حيث ان المشتهى يتطلب ما يسكن اليه ويرتاح. ولهذا كان الخير والشر انما هما في الاشياء لتعلقهما بالشهوة . واما الحق والبطل ففي الذهن لتعلقهما بالمعرفة . كما قاله الفيلسوف ك ٤ في علم ما وراء الطبيعة، وكون شيء واحد الى كثيرين ذلك لا ينافي بساطته، إذ إن الوحدة ايضاً مبدأ الاعداد الكثيرة .

فاذاً كثرة المرادات عن الله لا تنافي بساطته .

الفصل الثامن والسبعون

ومما تقدم يتضح انه من اجل المحافظة على بساطة الله لايلزم القول بان الله يريد الخيور الخارجة بمعناها الكلي، لانه يريد ان يكون مبدأ للخيور التي يمكن ان تستفيض عنه ولكنه لا يريدها على وجه الخصوص والجزئية (١) وذلك .

---

(١) ان الماتن على ما يظهر يدفع الاعتراض القائل بأن الله انما يريد الخيور الخارجة لأنه يريد ان يكون هو مبدءًا لجميع الخيور التي يمكن ان تستفيض عنه، ومثل هذه الارادة لتلك الخيور انما هو ارادة لها بمعناها

١ً لان الفعل الارادي انما يكون بحسب نسبة الارادة الى الشيء المراد، ولا مانع من ان بساطة الله يمكن نسبتها الى اشياء كثيرة وجزئية، اذ ان الله يوصف بانه الاحسن والاول حتى بالقياس الى الجزئيات . فاذاً لا تمنعه بساطته من ان يريد ما سواه بوجه التخصيص او بمعنى الجزئية .

و٢ً ايضاً ان ارادة الله انما تنسب الى الاغيار من حيث ان هذه تشترك في نصيب الخيرية بالنظر الى خيرية الله التي هي السبب الذي من اجله يريدها . ولكن ليس فقط عموم الخيور تستمد خيريتها من خيرية الله بل كل فرد من افرادها ايضاً يستمد منها خيريته كما يستمد وجوده .

فاذاً ارادة الله يتناول تعقلها كل فرد من افراد الخيور .

و٣ً ايضاً ان خير النظام في العالم كما افاده الفيلسوف ك ١١ من علم ما وراء الطبيعة انما هو خيران : خير من جهة ان العالم كله مرتب لما هو في خارج العالم كترتيب الجند للقائد،

الكلي، اي من حيث كليتها، لا بمعناها الخصوصي والجزئي لان ارادته اياها بجزئيتها ينافي بساطته تعالى .

فاجاب ان الله وان اراد ان يكون مبدأً لجميع الخيور فارادته لجزئيتها لا تكون ارادةً لها بمعناها الكلي بل ارادة لها بجزئيتها ايضاً لانه المبدأ للجزئيات ، لان الفعل الارادي انما يكون بحسب نسبة المريد الى الشيء المراد بجزئيتاتها لان الفعل الارادي يكون بحسب نسبة المريد الى الشيء المراد والشيء المراد هو كونه المبدأ الاول وهو تعالى الاحسن والمبدأ الاول للجزئيات فاذاً .

وخير من جهة ان اجزاء العالم منتظم بعضها مع بعض كانتظام اجزاء العسكر . وهذا النظام الثاني انما هو من اجل الاول . وقد بينا ف ٧٥ ان الله لكونه يريد نفسه، على انه الغاية، فيريد الاغيار المعدة لنفسه اعدادها لغايتها . فيتحصل اذاً انه تعالى يريد خير نظام العالم كله باعتباره في ذاته، ويريد خير نظام العالم كله من حيث انتظام اجزائه بعضها مع بعض، ولكن خير النظام انما منشاؤه عن افراد الخيور . فاذاً يريد الله اشخاص الخيور ايضاً .

وءً ايضاً لو كان الله لا يريد اشخاص الخيور التي يتركب منها العالم للزم ان يكون خير النظام في العالم حاصلاً بطريق الاتفاق، اذ يستحيل على اي جزء كان من اجزاء العالم ان يؤلف من الخيور الجزئية نظام العالم، بل ذلك انما هو شأن العلة الكلية للعالم كله واعني بها الله الذي يفعل بارادته، كما سنبين في ف ٢٣ من ك ٢ من تأليفنا هذا . واما كون نظام العالم حاصلاً بالاتفاق فهذا من المحال، لانه يلزم عن ذلك ان اشياء اخرى متأخرة تكون باولى حجة حاصلة بطريق الاتفاق . فبقي اذاً ان الله يريد افراد الخيور ايضاً .

وهً ايضاً ان الخير المدرك من حيث هو مدرك فهو مراد (ف ٧٢) . ولكن الله يدرك ايضاً جزئيات الخيور (ف ٤٥) . فاذاً يريد الخيور الجزئية .

وٍ٦ ثم يؤيد ذلك الكتاب المقدس اذ يقال في ف ١ من

التكوين : ان الله استحسن جميع اعماله فرداً فرداً « رأى الله النور انه حسن » « ورأى الله جميع ما صنع فاذا هو حسن جدا »

الفصل التاسع والسبعون

في ان الله يريد ايضا الاشياء التي لم تكن بعد موجودة(١)

(كتاب في الحق مطلب ٢٣ ف ١)

اذا كان فعل الارادة انما هو بنسبة المريد الى المراد فقد يلوح للبعض ان الله لا يريد الا ما هو موجود لاقتضاء المتضايفين ان يوجدا معاً بحيث، انه ان رفع الواحد فيرتفع الاخر، كما افاده الفيلسوف في كتابه في القاطاغورياس اي المقولات ف ٥ عد١٦ وعليه فان كل فعل الارادة بنسبة المريد الى المراد لزم ان لا يريد مريد الا ما هو موجود .

ايضاً ان الارادة انما تقال بالاضافة الى المراد كما تقال الخليقة والخالق (٢) ولا يجوز ان يوصف الله بانه خالق وربٌ وابٌ الا بالاضافة الى الاشياء الموجودة ، ومن ثم فلا يجوز ان يقال انه يريد غير الاشياء الموجودة .

---

(١) بعد ان حدثنا الماتن عن مرادات الله الثانوية بوجه العموم انتقل الى الكلام على بعضها بوجه الخصوص وجعل قضيته ترجمة الفصل . فذكر اولاً اعتراضين عدد ١ و٢ ثم أورد ردَّ البعض على الاعتراضين ثم بين ضعف هذا الرد واخيراً ذكر الرد الصحيح الشافي .

(١) اي كما أن الخليقة والخالق مقالان بالتضايف .

ولكنه قد يستدل من ذلك فوق ما قيل انه ان كان فعل الارادة في الله غير قابل للتغير، كما هو وجوده، وهو لا يريد الأ ما هو موجود بالفعل، فيلزم انه تعالى لا يريد الأ ما هو موجود دائماً .

وقد ردَّ البعض على هذا القول بان قال : ان الاشياء التي ليست موجودةً في ذاتها، انما هي موجودة في الله وفي عقله . ومن ثم فلا مانع من ان الاشياء التي ليست موجودة في ذاتها يريدها الله من حيث هي موجودة فيه تعالى .

ولكن هذا القول لا يُرى كافياً وذلك لسببين .

١ً لان المريد انما يقال انه يريد شيئاً من حيث ان ارادته تنصرف الى المراد (٢) . فاذاً لو ان ارادة الله لا تنصرف الى المراد الذي ليس موجوداً الا باعتبار ان ذلك المراد هو فيه تعالى وفي عقله، للزم ان الله لا يريد ذلك المراد على غير هذا الوجه وهو لانه يريده موجوداً في ذاته وفي عقله . وليس هذا ما يقصده

---

(٢) معناه ان المريد يقال انه يريد شيئاً اذا اتجه فعل ارادته الاختياري الى الشيء المراد، ومن ثم لا يكون الشيء مراداً منه الا اذا وقع عليه فعله الاختياري، وعلى اتجاه فعل الارادة الى المراد تبتني النسبة بين المريد والمراد، وبالعكس اعني ليست تلك النسبة هي سبب ارادته مراده. فينتج اذاً ان الارادة اذا اتجهت بفعلها الى المراد من حيث هو في العقل فقط فلا يكون المريد مريداً الا ما كان في العقل. وهذه نتيجة الماتن التي بها يبين ضعف رد البعض على الاعتراض المتقدم.

المتكلمون (١) بل قصدهم ان مثل تلك الاشياء التي لم تكن بعد موجودة انما يريدها الله من حيث هي في ذاتها ايضاً .

و٢ً لانه ان كانت الارادة تنسب الى الشيء المراد بموضوعها (٢) الذي هو الخير المدرك، والعقل لا يدرك فقط ان الخير موجود فيه، بل يدركه ايضاً في طبيعته الخاصة، فالارادة ايضاً تنسب الى المراد ليس فقط من حيث انه في عارفه بل من حيث انه في ذاته ايضاً .

فنقول (٣) اذ انه لما كان الخير المدرك يحرك الارادة وجب ان الفعل الارادي نفسه يتبع حالة الادراك، كما ان حركات سائر المتحركات هي تابعة لحالات المحرك الذي هو علة الحركة، واضافة المدرك (بكسر الراء) الى المدرك (بفتحها) انما هي تابعة لنفس فعل الادراك لان المدرك انما يُضاف الى مدركهِ لانه يدركهُ . ولكن المدرك ليس فقط يدرك الشيء من حيث ذلك الشيء هو فيه بل ايضاً من حيث انه في طبيعتهِ الخاصة، لأننا لا نعرف

---

(١) لعله يريد بلفظ «المتكلمون» اصحاب الكلام اي الفلاسفة واللاهوتيين .

(٢) يريد بقوله «موضوعها» موضوع الارادة الصوري بدليل قوله «الذي هو الخير المراد» فلا تنتفي مع ذلك نسبتها الى الشيء المراد الذي هو موضوعها المادي والذي انما تريده من حيث هو خير مدرك، والا حصل تناقض بان يكون ذلك الشيء مراد وغير مراد . ثم الارادة تابعة للعقل والعقل لا يدرك الخير من حيث هو فقط بل ايضاً من حيث في ذاته.

(٣) ما يلي هو الجواب الصحيح الذي يجيب به على ردّ الاعتراض السابق .

فقط أننا ندرك الشيء ، اي انه في عقلنا ، بل ايضاً نعرف الشيء انه كائن او كان او سيكون بطبيعته الخاصة . فاذاً ولئن كان الشيء في حال ما يدرك الآن ليس موجوداً الا في العارف ، فان الاضافة التابعة لفعل الادراك ، انما هي مع ذلك الى الشيء ، لا من حيث هو في العارف بل من حيث هو في طبيعته الخاصة التي يدركها المدرك .

فاذاً اضافة ارادة الله هي الى الشيء غير الموجود من حيث ذلك الشيء هو في طبيعته الخاصة وباعتبار زمان ما ، لا من حيث هو فقط في الله العارف ، فان الله انما يريد ان الشيء الذي ليس الآن موجوداً يكون موجوداً في زمان ما ، ولا يريد فقط ان يكون هو مدركا للشيء .

فليست حال اضافة المريد الى المراد كحال اضافة الخالق الى المخلوق والصانع الى المصنوع والرب الى الخليقة المربوبة . وذلك لان الفعل الارادي فعل مستقر في نفس المريد فلا يستلزم اذاً فهم شيء موجود في الخارج . وبخلافه (قولك) صنع وخلق ودبّر لانها تدل على افعال تنتهي متعدية الى أثر خارج يستحيل بدون وجوده ان يفهم معناها .

الفصل الثمانون

في ان الله يريد بالضرورة وجوده وخيريته (١)

(خلاصة جزء ١ م ١٩ ف ٣ وفي الحق مطلب ٢٣ ف ٤)

ومما اثبتناه سابقاً يتحصل ان الله يريد بالضرورة وجوده وخيريته ولا يمكنه ان يريد الضدّ (٢) وذلك :

١ً لاننا قد بينّا ف ٧٤ ان الله يريد وجوده وخيريته على انهما موضوع إرادته الاولي والاصيل (٣) الذي هو له سبب

---

(١) ليس مدار هذا الفصل على ان الفعل الارادي في الله هل هو ضروري من جهة المريد وباعتبار نفس الفعل، لان كون فعل الارادة الالهية من هذه الحيثية ضرورياً، حقيقة لا يشوبها ريب البتة. لان فعل الله، كما تقدم بيانه، هو نفس ذاته تعالى، وقد اتضح ان ذات الله سرمدية. فاذاً ضرورية. لان السرمديات على ما قاله اريسطو في ك ٣ من الطبيعيات لا يفترق فيها الوجود عن الامكان. بل مدار هذا الفصل على ان فعل ارادة الله هو ضروري بالنسبة الى مرادٍ ما، اعني هل يريد الله بالضرورة هذا او ذاك من مراداته. فوضع الماتن هذه القضية وهي : ان الله يريد بالضرورة وجوده وخيريته.

(٢) اي لا بالضرورة لان « يريد بالضرورة » و « لا يريد بالضرورة» قضيتان متضادتان لان بينهما وسط وهو « يريد بالاختيار او بالقسر » ولا وسط بين المتناقضتين كما عرفت في المنطق.

(٣) لكي تفهم قوة هذا البرهان يجب ان تعلم ما افاده القديس توما في كتابه الحق مطلب ٢٣ ف ٤ حيث قال : لكل ارادة موضوعان

ارادة ما سواه . فينتج اذاً انه تعالى في كل مُراد يريد وجوده وخيريته، كما ان النظر يَرى النورَ في كل لون .

ولكنه يستحيل ان لا يريد الله شيئاً ارادة بالفعل، والا كان مريداً بالقوة فقط، وهذا محال، لان فعل ارادته هو نفس وجوده كما تبين في ف ١٦ و ٧٣ . فاذاً من الضرورة ان يريد وجوده وخيريته .

موضوع اولي واصيل، وموضوع ثانوي وفرعي. فالموضوع الاولي والاصيل هو الذي تتوجه اليه الاراة من طبعها لان الارادة طبيعة ما، فلا بد لها من نسبة طبيعية الى شيء ما . فهذا الموضوع تتعلق به الارادة ضرورة، لان طبعها يدفعها اليه كارادة كل انسان السعادة. فلا يمكن ان يريد الانسان ان لا يكون سعيداً او يكون شقياً، ولهذا يكره كل ما هو شر لان الشر ضد الخير، والوازع الوحيد الذي يصده عن ارادة الشر انما هو لانه ضد الخير . فاذاً يريد الخير الذي هو كماله بالضرورة

والموضوع الثاني والفرعي هو الذي تميل اليه الارادة لا من اجل ذاته بل لانه يؤدي الى الموضوع الاصيل على انه وسيلة اليه وواسطة الى الغاية . فحال الارادة بالنظر الى هذين الموضوعين تختلف كاختلاف العقل بالنظر الى المبادئ التي يعرفها بالفطرة والى النتائج التي يستخلصها منها

فالموضوع الاولي لارادة الله هو وجوده وخيريته التي من اجلها يريد كل ما سواه. فارادته اذاً تتجه الى هذا اتجاهاً ضرورياً لا بضرورة القسر بل بضرورة الطبيعة التي لا تنافي الاختيار. ومن الضرورة ان يكون لارادة الله فعل ارادي، يعني انه يستحيل ان لا يكون الله مريداً شيئاً بالفعل، والا كان مريداً فقط بالقوة فكان موجوداً بالقوة لان ارادة الله نفس وجوده. والحال وجود الله وخيريته هما الموضوع الاصيل والاولي لارادته وهما سبب ارادته ما سواه. فينتج اذاً ان الله يريد بالضرورة وجوده وخيريته

و٢ً ايضاً ان كل مريد انما يريد بالضرورة غايته القصوى كما ان الانسان يريد بالضرورة سعادته(١) ولا يمكن ان يريد الشقاوة. والله يريد ان يكون وجوده كالغاية القصوى كما تبين ف ٧٤. فاذاً يريد بالضرورة ان يوجد ويستحيل ان يريد ان لا يكون موجوداً .

و٣ً ايضاً ان الغاية في المشتهيات والعمليات حكمها حكم المبدأ الذي لا يبرهن عليه في النظريات كما افاده الفيلسوف ك٢ ف ٣ في الطبيعيات . وذلك لانه كما ان المبادىء في النظريات هي ما تتحصل منه النتائج، فكذلك الغاية في العمليات والمشتهيات هي ما يستمد منه سبب كل ما ينبغي ان يعمل ويشتهى . والعقل هو الذي في النظريات يذعن بالضرورة للمبادىء التي لا تقبل البرهان ولا يمكنه ان يصدق اضدادها . فينتج اذاً ان الارادة تتعلق مستمسكة بالضرورة بالغاية القصوى حتى يستحيل عليها ان تريد ما يضادها . وعلى هذا فان ارادة الله ان لم يكن لها غاية غيره تعالى فانها بالضرورة تريد ان يكون موجوداً .

(١) يريد بالسعادة هنا السعادة بمعناها العام لا الخاص، اعني الخير الكامل والكافي لاشباع اشواق الارادة، بحيث اذا حصلت عليه لا تتوق الى ما سواه. ولا نكير ان هذا النوع من الخير يريده كل انسان بلا استثناء ويريده بالضرورة واما السعادة بمعنى التخصيص اي المحل الذي هي فيه والشيء الذي تقوم به فلا يريدها الانسان بالضرورة، اذ نرى ان الجميع يطلبون خيرهم وكمالهم واشباع رغائبهم، ولكنهم قد يجهلون الشيء الذي يتحقق فيه معنى سعادتهم الحقيقية .

و٤ً ايضاً ان الاشياء جميعها من حيث هي موجودة تشبه الله الذي هو الموجود في الرتبة الاولى والعظمى (ف٢٩) . وجميع الاشياء من حيث هي موجودة تحب وجودها على شاكلتها محبة طبيعية . فالله اذاً بالاحرى يحب وجوده محبة طبيعية . ولكن طبيعة الله انما هي بذاتها واجبة الوجود ضرورية كما تبين في ف ١٣ . فاذاً الله يريد ذاته بالضرورة .

و٥ً ايضاً ان كل كمال وخير في المخلوقات انما هما موجودان لله وجوداً ذاتياً اي يقالان عليه قولاً بالذات . ولكن محبة الله هي اسمى كمال للخليقة الناطقة لانها بمحبتها لله تتحد به نوعاً من من الاتحاد . فهذه المحبة هي اذاً موجودة في الله وجوداً بالذات . فاذاً يحب الله ذاته بالضرورة وعليه يريد ان يكون موجودا .

الفصل الحادي والثمانون

في ان الله لا يريد ما سواه بالضرورة

(خلاصة جزء ١ م ١٩ ف ٣ : وكتاب في الحق ٢٣ ف ٤)

ان كانت ارادة الله تتعلق بخيريته ووجوده بالضرورة ، فقد يلوح للبعض انها تتعلق ايضاً بالضرورة بما هو دونه ، اذ ان الله بارادته خيريته يريد جميع ما سواه كما تبين ف ٧٥ . ولكن من يدقق نظر التأمل في هذا الامر يتضح له ان ارادة الله لا تتعلق بالاغيار بالضرورة وذلك :

١ لان الله انما يريد الاغيار لانها معدة لغاية خيريته (ف ٧٥) وليست تتجه الارادة الى ما هو معد للغاية ان كان يمكن ان تحصل الغاية بدونه. فان الطبيب على فرض انه يريد شفاء العليل فلا تضطره الضرورة الى استعمال الادوية التي يمكنه بدونها شفاء العليل. فاذاً لما كانت خيرية الله يمكن وجودها بدون الاغيار، بل لا يمكن لتلك الاغيار ان تزيدها شيئاً (١)، لم يكن لله ضرورة في ان يريدها من اجل انه يريد خيريته(٢).

---

(١) اعلم ان تعلق الارادة بما هو الى الغاية كما سترى في الحاشية التالية تكون بحسب علاقة المغيَّا الى الغاية، وهذه العلاقة بين المغيَّا والغاية قد تكون إما ضرورية وإما عارضة، فالضرورية إما ضرورية بالاطلاق وإما ضرورية لمعنى. فالاولى ما يتوقف وجود الغاية عليه كأن لا يمكن حصول الغاية بدونه كما هو الغذاء لحفظ الحيوان ونموه. والضرورة لمعنى ما لا يتوقف وجود الغاية عليه بل يتوقف عليه حسن حال الغاية، كاتقان البناء لحسن السكنى وبهذا المعنى قال الماتن «لا يمكن لتلك الاغيار ان تزيدها شيئاً من الكمال» والعلاقة العارضية بين المغيا والغاية اذا لم يكن المغيا مفيداً لوجود الغاية ولا مضيفا شيئا لحسن حالها

(٢) وذلك لما قدَّمنا في الحاشية على الفصل السابق من ان الارادة كسائر القوى لها موضوعان: اولي اصيل وثانوي فرعي، وانها تتجه الى موضوعها الاصيل بالضرورة لان تعلقها به طبيعي، واما موضوعها الفرعي فانما تريده توسلاً الى موضوعها الاصيل اي الغاية، فلما كان سبب ارادتها المغيَّا انما هي الغاية كانت نسبة الارادة الى المغيَّا بحسب نسبة المغيَّا الى الغاية ومن ثم فان كان المغيَّا من العلاقة مع الغاية بحيث يتضمنها بكمالها أو بحيث لا بدَّ منه للحصول على الغاية اضطرت حينئذ الارادة الى الاتجاه اليه كاضطرارها

و٢ً ايضاً لانه لما كان موضوع الارادة الخاص انما هو الخير المدرك كان للارادة ان تتجه الى كل مدرك بالعقل حيثما تسلم حقيقة الخير . ومن ثم كان ان وجود كل شيء، وان كان من حيث هو كذلك خيراً ولا وجوده شراً، فان لاوجود الشيء قد قد يقع مع ذلك تحت الارادة(١) بسبب خير ما مقارن محفوظة

الى الانصراف الى الغاية، وبخلافه ما لو كانت الغاية تحصل بدون المغيا لان الارادة حينئذ لا تميل اليه ضرورة . فينتج من ثم ان خيرية الله التي هي الغاية التي من اجلها يريد ما سواه لما كانت كاملة بذاتها، وجدت المخلوقات او لم توجد، كانت في غنى عن ان يريد الله تلك الاغيار بالضرورة المطلقة، ولكنه قد يريدها بالضرورة الفرضية كما سترى .

(١) اعلم ان اللاوجود في حد ذاته لا يمكن ان يكون متعلق الارادة لانتفاء معنى الخيرية فيه، اذا ان الخير مبناه الوجود ومتعلق الارادة الخير كما رايت سابقاً . ولكنه يتفق ان لاوجود شيء يقارنه خير آخر كانعدام النعجة يقارنه حياة الأسد، وعلى هذا يكون لا وجود شيء متعلقاً للارادة لا بذاته وعن ضرورة، كما أضاف الماتن اذ لا يدل على المعنى الصوري لموضوع الارادة، بل ينفيه لانه غير موجود، ثم لانه ليس له علاقة ضرورية مع الغاية، لانه ليس بخير فلا مشتهى بل يكون، اي اللاوجود، متعلقاً للارادة بطريق العرض، اي من اجل ما يقارنه من الخير . وعليه فان مالت اليه الارادة فيبقى معنى الخيرية سالماً في مرادها لان وجود شيء يبقى خيراً مع انعدام وجود شيء آخر . فاذاً يمكن للارادة ان تريد لاوجود شيء بشرط ان يبقى معنى الخيرية سالماً . واما الخير الذي إذا ارادت لا ينتفي مع لاوجوده كل حقيقة الخير ومعناه، فيستحيل على الارادة ان تتجه اليه، والخير الذي هذه صفته هو الله وحده . فاذا فهمت هذه انجلى لك معنى هذا البرهان اللطيف الدقيق الذي أورده الماتن من غير ان يسبقه اليه سابق .

سلامته وان لم يكن ذلك عن ضرورة؛ لان وجود الشيء خير ، وان كان شيء آخر غير موجود. فاذاً الخير الوحيد الذي لا يمكن للارادة باعتبار حقيقتها، ان تريد لاوجوده انما هو الخير الذي اذا ارتفع ارتفعت معه حقيقة الخير بالكلية . ولا خير مثل هذا سوى الله . فاذاً يجوز للارادة باعتبارها في حقيقتها ان تريد ان لا يوجد شيء من الاشياء ما خلا الله . ولكن ارادة الله هي هي فيه تعالى بحسب كل قوتها (اي بكل معنى الارادة) لان جميع الاشياء هي فيه تعالى كاملة بالاطلاق (ف٢٨) . فاذاً يمكن لله ان يريد ان لا يكون شيء موجوداً ما خلا نفسه . فاذاً ليس يريد بالضرورة ان تكون الاشياء التي هي دونه .

و٣ً ايضاً ان الله بارادته خيريته يريد وجود الاغيار لمشاركتها اياه في خيريته (ف ٧٥) . وخيرية الله لكونها غير متناهية يمكن الاشتراك فيها بوجوه غير متناهية وبوجوه اخرى غير التي تشترك بها فيها الخلائق الموجودة الان . فاذاً لو ان الله لمجرد انه خيريته يريد بالضرورة ما يشاركه فيها، للزم ان يريد خلائق غير متناهية تشاركه في خيريته على ضروب غير متناهية، وهذا واضح البطلان (١)

---

(١) بمقتضى تعليم الايمان الذي يصرح بان الكون والفساد سيزولان يوماً ومن ثم فلا يسلم بان سيكون خلائق غير متناهية عداً ولا معاً ولا على طريق التعاقب . ولكن يرد على هذا بان يقال ان الله بارادته وخيريته يريد بالضرورة لا كل ما يمكنه أن يوجده من الخلائق بل ما هو عازم على ايجاده ومما هو قابل لمشاركته في خيريته . فاذاً لا يتحصل من مقدمة

لانه لو ارادها لكانت موجودة لان ارادته مبدأ وجود الاشياء كما سنبينه ك ٢ ف ١٣ من مؤلفنا هذا .

فاذاً ليس الله يريد بالضرورة ولا الاشياء الموجودة الان .

و٤ً ايضاً ان ارادة من هو ذو حكمة (١) باتجاهها الى العلة تكون متجهة الى المعلول الذي يحصل عن العلة ضرورة، فمن الحماقة ان يراد وجود الشمس فوق الارض ولا يراد ضوء النهار . واما المعلول الذي لا يلزم بالضرورة عن العلة فليس من الضرورة ان يكون المريد مريداً له لكونه يريد العلة . والاغيار انما تصدر عن الله لا عن ضرورة كما سوف نبينه في ك ٢ من

على ايجادة ومما هو قابل لمشاركته في خيريته . فاذاً لا يتحصل من مقدمة البرهان ان الله يريد حينئذٍ خلائق غير متناهية .

نجيب ان هذا القول لا يستقيم لان جميع الخلائق نسبتها الى الاشتراك في خيرية الله واحدةً وليست الواحدة اولى به من غيرها حتى يريد الله بالضرورة اشتراك هذه في خيريته دون سواها . فبقي اذاً ان الله بحكم تدبيره يفضل اشراك الواحدة دون الاخرى، وحينئذ فيكون قد اراد اشراك هذه في خيريته بالضرورة ولكن لا بالضرورة المطلقة بل بالضرورة الفرضية. اي لانه اراد وما اراده الله يستحيل ان لا يريده ، ولكن بشرط ان يكون قد اراده . والنتيجة التي يستخلصها الماتن القديس ههنا تتعلق بالمعنى الاول لا الثاني . وكل هذا جليل فاحفظه.

(١) قال « من هو ذو حكمة » ليخرج ذا الحماقة الذي قد يريد العلة ولا المعلول، ثم للاشارة الى ان الكلام على المريد الذي يفعل فعله بحكمة، اعني الذي يعرف عند فعل ارادته ان المعلول يتبع العلة بالضرورة اذ لا يراد المجهول .

مؤلفنا هذا . فاذاً ليس من الضرورة ان يريد الله ما سواه من اجل انه يريد نفسه .

ثم ٥ً ايضاً ان الاشياء انما تصدر عن الله صدور المصنوعات عن صانعها كما سوف نبينه في ك ٢ ف ٢٤ . والصانع وان اراد ان تكون له الصناعة، فليس مع ذلك يريد بالضرورة ان يوجد مصنوعاته : فاذاً ولا الله يريد بالضرورة غيره لانه يريد ذاته .

فيجب ان نرى السبب الذي من اجله يعرف الله الاغيار بالضرورة ولكنه لا يريدها بالضرورة(١) مع انه انما يعقل ويريد

---

(١) بعد ان اثبت القديس قضيته تطرق الى دفع هذا الاعتراض وهذه صورته كما رايت في المتن : كما ان الله من كونه يريد ذاته يريد الاغيار، كذلك من كونه يعقل ذاته انه يعقل بعقل الاغيار، ولكنه بتعقله ذاته بالضرورة يتعقل الاغيار. فاذاً وبالضرورة يريد الاغيار .

فاجاب القديس على هذا الاعتراض منكراً مثلية السبب في العقل والارادة. فان العقل اذا تعقل شيئاً بالفعل فانما تحصل فيه حالة ما وهي انتقاش صورة المعقول فيه، واما الارادة اذا ارادت شيئاً فلا تصير مريدة بالفعل لحصول حالة ما فيها، بل لحصول تلك الحالة في نفس المراد بان يكون المراد غاية او معداً لغاية او صالحاً لان يراد كغاية لانه خير . وعليه فتكون نتيجة الاعتراض كاذبة لانتفاء المثلية بين العقل والارادة من هذا القبيل .

وفي خلاصته اللاهوتية (جزء ١ م ١٩ ف ٣ على ٦) قد اجاب على هذا الاعتراض باسلوب آخر مرجعه الى الاول حيث قال ما مفاده : ان ارادة الله تتعلق بالاشياء بحسب وجودها في ذاتها، وعقله يتعلق بها بحسب وجودها في ذاته الالهية ووجود الاشياء في ذاتها ليس ضروريا والا كانت واجبة الوجود

الاغيار لكونه يعقل ويريد ذاته (ف ٤٩ و ٧٥) . فالسبب في ذلك هو ان العاقل انما يعقل شيئاً لمجرد ان عقله حصل على حالة ما ، فان الشيء انما يكون معقولا بالفعل بانتقاش شبهه في العاقل . واما كون المريد يريد شيئاً فذلك لان المراد حاصل على حالة ما ، فاننا انما نريد شيئاً لانه غاية او لانه معد للغاية . و كون جميع الاشياء هي في الله لكي يمكن تعقلها فيه امراً يقتضيه كماله الالهي بالضرورة ف ٥٠ . واما خيريته فليست تقتضي بالضرورة وجود الاشياء المعدة لها اي لخيريته اعدادها لغايتها . ولهذا السبب كان من الضرورة ان يعرف الله الاغيار لا أن يريدها . ولهذا ايضاً كان انه تعالى لا يريد بالضرورة جميع ما يمكن ان يكون له نسبة الى خيريته . واما الاشياء التي لها نسبة الى ذاته التي يعقل بها اية كانت تلك النسبة فانه يعرفها بالضرورة

لذاتها . واما وجودها في الله فضروري لان ذاته مثالها . فاذاً لا يكون تعلق ارادة الله بالاشياء ضروريا بل تعلق عقله بها ضروري .

الفصل الثاني والثمانون

في ادلة المعترضين على ما تقدم من القول ودفعها(١)

١

ان الاشياء التي يريدها الله ان كان لا يريدها بالضرورة فيلزم عن ذلك محالات :

١ً ان كانت ارادة الله بالنظر الى بعض المرادات ليست متعينة اليها فيشبه انها تكون الى الطرفين . وكل قوة هي الى طرفين فهي بالقوة بوجه ما ؛ لان كون الشيء الى طرفين هو نوع لما هو ممكن وحادث(٢) . وعليه فتكون ارادة الله بالقوة فاذاً لا تكون ارادته نفس جوهره الذي ليس فيه شيء بالقوة على ما اثبتناه ف ١٦ .

و٢ً ثم ان كان الموجود بالقوة من حيث هو كذلك في حكم فطرته ان يتحرك لانه يمكن ان يكون وان لا يكون لزم فوق ما تقدم ان تكون ارادة الله قابلة للتغير .

و٣ً ايضاً ان كانت ارادة الله شيئاً مما يتعلق بمعلولاته

---

(١) اليك اخص اعتراضات الفلاسفة القائلين بازلية العالم وصدوره عن الله ضرورة، وهو رأي اريسطو ومن تبعه من الفلاسفة الاقدمين ومن جملتهم من فلاسفة العرب ابن الشد وابن سينا ٠

(٢) لان الممكن الحادث تعريفه انه ما يقتضي لذاته ان لا يقتضي شيئاً من الطرفين الوجود او العدم ٠

طبيعية له ، فتكون اذاً ضرورية . وليس في الله شيء غير طبيعي ، اذ يستحيل ان يكون فيه شيء بالعرض او شيء بالقسر كما تبين ف ١٩ .

وَ ٤ً ايضاً ان كان ماهو الى طرفين متردد بينهما على السواء لا يميل الى الواحد اكثر من ميله الى الاخر ، فيجب ان الله اما ان لا يريد واحداً من الاثنين اللذين هو اليهما بينَ بينَ ، وهذا قد تقدم نقضه في ف ٧٥ ، واما ان يرجح الى واحد منهما من من الخارج ، وحينئذ يكون شيء متقدم عليه تعالى يرجح ميله الى واحد .

٢

دفع الاعتراض

ان هذه الاعتراضات لا يلزم عنها شيء لزوماً ضرورياً :

١ً لان القوة التي توصف بانها الى طرفين انما يصدق عليها ذلك من احد وجهين(١) : اولهما من جهة القوة ذاتها . وثانيهما

(١) ترى ان القديس يجيب بالتنويع على صُغرى الاعتراض الاول التي هي « كل ما كان الى الطرفين فهو بالقوة بوجه ما » فيقول ان القوة يقال انها الى طرفين باعتبارين : اما الاعتبار الاول فهو ان القوة لكونها لم تحصل بعد على كل كمالها الذي تترجح بهِ الى احد الطرفين ، كالعقل المشكك مثلاً ، فهذه يقال انها بالقوة الانفعالية الى قبول ما يكمل ، فكونها اذاً بالقوة بالمعنى المذكور نقص فيها لتعلقها بالضرورة بما تكمل به .

واما الاعتبار الثاني فان القوة اذا حصلت على كمالها فكمال فعلها لا يتوقف على احد الطرفين ، بل هو متسام بفضيلته عن كليهما ، فهي يقال ايضاً

من جهة ما تقال انها اليه ٠ اما من جهة القوة نفسها فذلك اذا لم تكن القوة قد احرزت كل كمالها الذي به تترجح الى احد الطرفين، وهذا راجع الى نقص في القوة ودليل على انها لم تزل بالقوة الى شيء، كما يتضح لك من العقل المشكك الذي لم يدرك بعد المبادىء التي يترجح بها اذعانه الى احد الطرفين ٠ واما من جهة الشيء الذي يقال ان القوة اليه، فالقوة تكون الى طرفين متى كان كمال فعلها غير متوقف على واحد من الطرفين بل يمكن وجود كليهما، كالصناعة مثلاً التي يمكنها ان تستعمل لانجاز

انها الى الطرفين لا لتعلقها باحدهما ضرورة، بل لكونها يمكنها ان تفعل احدهما او تميل الى احدهما، فتكون حينئذ بالنظر الى الطرفين بالقوة الفاعلة لا الانفعالية، كقوة الصانع المستكمل شرائط صناعته الى انجاز صنعه ٠ فكونه بالقوة الى انجاز صنعه ناشىء عن كمال فيه لا عن نقص٠

فيسلم القديس بان ارادة الله الى الطرفين اي الى ايجاد المخلوقات او عدم ايجادها بالمعنى الثاني اي انها بالقوة الى احد الامرين لكن بالقوة الفاعلية وينكر كون ارادته تعالى هي الى الطرفين بالقوة الانفعالية لعدم تعلق غايته التي هي خيريته بالاغيار تعلقاً ضرورياً، لان خيريته لا تحتاج في كمالها او في زيادة كمالها الى شيء من الاغيار، لانها اي خيريته في غاية الكمال بذاتها وجدت الاغيار او لم توجد ٠ فصح اذاً ان يقال ان ارادة الله هي قوة الى الطرفين لا بالقوة الى الطرفين، لان العبارة الاولى تدل على كمال الارادة في ذاتها ومن ثم فلا تتعلق بالضرورة باحد الطرفين ٠

واما القول الثاني اي «بالقوة الى الطرفين» معناه ان الارادة قابلة لان تريد احد الطرفين ارادةً بالفعل ٠ ويتضح لك شرح هذا من الجواب على الاعتراض الثاني

عمل واحد آلات مختلفة على السواء وهذا لا يتعلق بنقص في القوة، بل بالاحرى يفضل فيها لتساميها على كلا الضدين، ولهذا لما كانت الى الطرفين على السواء، ترجحها يكون لا الى هذا ولا الى ذاك(١) . فهكذا الحال في ارادة الله بالنظر الى الاغيار لعدم تعلق غايتها بشيء من الاغيار فيما انها متحدة بغايتها على اكمل وجه من الاتحاد.

فاذاً ليس يجب ان نضع في ارادة الله شيئاً مما هو بالقوة .

و٢ٌ و كذلك لا يجوز ان نضع في ارادة الله تغييراً، لانه ان كان لايوجد في ارادة الله ما هو بالقوة، فاختيارها بلا ضرورة احد الطرفين في معلولاتها لا يكون على هذا النحو وهو ان تعتبرها بالقوة الى الطرفين، كأن تكون اولاً مريدة بالقوة كليهما ثم بعد ذلك مريدة بالفعل، فانها دائماً مريدة بالفعل جميع ما تريده لا مماً يتعلق به تعالى بل مما يتعلق بمعلولاته ايضاً، ولكن لان مرادها ليس له نسبة ضرورية الى خيريتها التي هي مرادها الاولي والاصيل على نحو ما نقول ان القضايا التي ليست نسبة المحمول فيها الى الموضوع نسبة ضرورية هي قضايا ممكنة لا ضرورية، ولهذا اذا قلنا « الله يريد هذا المعلول » فمن البين الواضح ان

---

(١) ترى ان الماتن يسلم بكون ارادة الله الى الضدين، ولكن كونها الى الضدين لا يصدق عليها من جهة اعتبارها في ذاتها بل من جهة الاغيار، ولهذا فلا يصح القول انها هي هي بالقوة. فينتج عن كل ذلك ان لامرجح في ايجاد الله لهذا او ذاك من المخلوقات الا ارادته المختارة .

هذا القول قضية لا ضرورية بل ممكنة بالامكان الذي يقال به ان الشيء ممكن ، لا باعتبار قوة ما بل بالامكان الدال على ان شيئاً ليس واجباً ان يكون ولا ممتنعاً ان يكون ، كما افاده الفيلسوف في كتابه ٥ في المتافيسيقا . وذلك ككون مثلث الزوايا له قائمتان متساويتان قضية ممكنة ، لا باعتبار قوة ما ، لان الحسابيات لا محل فيها للقوة او للحركة . فينتج من كل ذلك ان نفي الضرورة المذكورة لا ينفي عدم تغير ارادة الله . ويقوم شاهداً على هذا ما قيل في الكتاب المقدس عدد ٢٩ ف ١٥ من سفر الملوك الاول حيث قيل : «فان بهاء اسرائيل لا يكذب ولا يندم » (الآية) .

و٣ ثم ان (١) ارادة الله وان كانت لا تتعين لمعلولاتها فليس يجب مع ذلك القول ان الله لا يريد شيئاً من معلولاته او إن المرجح له لارادتها شيء خارج ، لانه لما كان الخير المعقول هو المرجح للارادة على انه موضوعها الخاص ، وكان عقل الله ليس شيئاً خارجاً عن ارادته ، لان كليهما نفس ذاته لزم ان ارادة الله ان كانت تترجح الى ارادة شيء عن معرفة عقله فلا يكون المرجح لها شيئاً خارجاً (٢) لان عقل الله لا يدرك فقط

---

(١) جاوب الماتن في هذا العدد على الاعتراضين الثالث والرابع مقدماً الجواب على الرابع لتوقف حله على حل الاعتراض الثالث ، فانكر نتيجة الاعتراض وهي : ان كان الله لا يريد الاغيار بالضرورة فيلحق ارادته تغيير عند ارادتها .

(٢) بل هي ترجح ذاتها الى المراد الذي لها اليه نسبة غير واجبة ،

وجوده الالهي الذي هو خيريته ، بل يدرك ايضاً الخيور الاخرى كما تبين ف ٤٩ . وهذه الخيور انما يدركها كأنها اشباه خيريته وذاته لا كأنها مبادئها(١) ، وهكذا تميل ارادة الله الى هذه الخيور على انها ملائمة لخيريته لا على انها ضرورية لها . ويحدث مثل هذا في ارادتنا ، فان ارادتنا إذا مالت الى شيء على انه ضروري للغاية بالضرورة المطلقة، فانها تندفع اليه بضرب من الضرورة . وأمّا إذا مالت الى شيء من اجل موافقة فيه للغاية فقط فلا تنصرف اليه بالضرورة، فلهذا ولا ارادة الله تميل بالضرورة الى معلولاتها .

وايضاً لا ينبغي بناء على المقدمات السابقة ان يفرض في الله شيء لا طبيعي، لان ارادة الله تريد ذاتها والاغيار بفعل واحد بعينهِ ، الاَّ ان نسبتها الى ذاته هي ضرورية وطبيعية، واما نسبتها الى الأغيار فانما هي من حيث تلك الاغيار فيها بعض الملائمة وليست ، اي تلك النسبة ، ضرورية وطبيعية ولكنها ليست قسريَّة ولا طبيعية بل اراديَّة ؛ فان ما كان ارادياً فليس قسرياً ولا من الضرورة ان يكون .

وما يلي من القول جواب على الاعتراض الرابع

(١) اي لا كأن الاغيار علل لخيريته كما ان الطب علة للصحة .

الفصل الثالث والثمانون

في ان الله يريد شيئاً آخر سواه بالضرورة الفرضية (١)

ومما قدمنا يمكن ان يتحصل ان الله وان كان لا يريد شيئا من معلولاته بالضرورة المطلقة فانه مع ذلك يريد شيئاً بالضرورة الفرضية اي المقيدة وذلك :

١ً لاننا قد بينا في الفصل السابق ان ارادة الله براء عن التغير . وكل لا متغير إذا وجد فيه شيء مرة فيستحيل ان لا يكون فيما بعد موجوداً فيه؛ لاننا نقول ان شيئا يتحرك اذا كان الآن على خلاف ما كان من قبل . فاذاً ان كانت ارادة الله

(١) لكي تفهم ما يقال في هذا الفصل يجب ان تعلم ان الضرورة التي يعبر عنها ابن سينا بلفظ الواجب على ما علمه القديس توما (في خلاصته جزء ١ م ١٩ ف ٣ وفي كتابه في الحق م ٢٣ ف ٤ على ١) اما ضرورة مطلقة واما ضرورة فرضية،اي مقيدة، لان الضروري اي الواجب على ما عرفه اريسطو هو ما لن يتفق ان يكون على خلاف ما هو، وهذه الحال تكون له اما لمعنى في ذاته واما لمعنى في غيره . فالضروري المطلق اي لذاته هو الذي لذاته لا لشيء آخر اي شيء كان يلزم محال من فرض عدمه ،كالنطق فانه واجب للانسان لذات الانسان لا لشيء آخر، بحيث لو فُرض عدمه، بطل الانسان ان يكون انساناً . والضرورة الفرضية هي كون الشيء لا يمكن ان يكون على خلاف ما هو، لا لمعنى في طبيعة الشيء بل لمعنى مزيد عليه كقولك الاربعة واجبة الوجود لا بذاتها ولكن عند فرض اثنين واثنين وهذا الواجب الفرضي اوجهه كثيرة .

غير متغيرة ، فعلى فرض أنها تريد شيئاً ، فانها بالضرورة تريده عند هذا الفرض (١) .

و٢ً ايضاً ان كل سرمدي فهو ضروري ، وكون الله يريد وجود شيء من معلولاته هو سرمدي (٢) اذ انه كما ان وجوده يقدَّر بالسرمدية فكذلك ارادته . فكونه اذا يريد وجود شيء من معلولاته ضروري هو ولكنه ليس ضرورياً باعتباره في ذاته مطلقاً لعدم تعلق ارادته تعالى بهذا الشيء المراد تعلقاً ضرورياً . فاذا ارادته وجود ذلك الشيء ضرورية بالضرورة الفرضية (٣) .

(١) لانها ، اي ارادة الله ، ان كانت لا تريد بالضرورة ما قدر انها ارادته ، فيلحقها التغير لفوات شيء وجودي ، اي فعل الارادة كان لها ثم زال عنها ، فاذاً قول الماتن « كل لا متغير وجد فيه شيء » يريد بلفظ الشيء الشيء الوجودي لا المعنوي ولا عتباري ، كالنسبة الاضافية التي بين الخالق والمخلوق ، لان هذا النسبة وان ذابت لا توجب تغييراً في الله . مثلاً كان يوماً بين الله نسبة هي نسبة كونه يخلق الفعل ، والان ليست النسبة تلك اذا قطعنا النظر عن فعل الحفظ ومع ذلك فزوال هذه النسبة لا يوجب تغيراً في الله .

(٢) كون السرمدي ضرورياً لانه يستحيل تغيره وما استحال تغيره فهو ضروري ، اي واجب وجوده ، اما وجوباً مطلقاً واما مع فرض . واعلم ان ليس كل ضروري بالضرورة الفرضية يتقاضى عدم التغير مطلقاً ، لان هذه الضرورة في قولنا سقراط بالضرورة ماش ما دام ماشيا لا تقضي عدم تغير سقراط عن الجلوس مطلقاً بل مادام موصوفاً بانه ماش وهو مع ذلك يمكنه ان ان يستبدل الجلوس بالوقوف . ولكن كل عدم تغير يلزم عنه الضرورة المطلقة او المقيدة يتضمن الادنى المعنى الذي يتضمنه الاعلى .

(٣) اذ قد مر بك ف ٨٠ ان الله لا يريد بالضرورة غير وجوده وخيريته وف ٨١ انه لا يريد ماسواه بالضرورة .

و٣ً ايضاً ان الله يقوى على كل ما قوى عليه (١) لان قدرته لا تنقص ولا تهي كما ان ذاته لاتهن، ولكنه لا يقدر الآن ان لا يريد ما فرض انه اراده لامتناع قبول ارادته التغير. فاذاً لم يقدر ابداً ان لا يريد ما اراده فاذاً ما اراده هو ضروري على تقدير أنه قد اراد ما اراد ويريد ما أراد وليس احد الامرين ضرورياً بالضرورة المطلقة بل هو ممكن بالامكان المتقدِّم ذكره (٢)

و٤ً ايضاً كل من يريد شيئاً فانه يريد بالضرورة كل ما يتقاضاه ذلك الشيء بالضرورة، الا اذا وجد نقص من قبل المريد او لجهالة او لان شهوة صدته عن الاصابة في اختيار ما يتأدى بهِ الى الغاية. وليس شيء من ذلك يصدق عليه تعالى. فاذاً ان كان الله بارادته ذاته يريد شيئاً آخر مما سواه فمن الضرورة ان يريد كل ما يُشترط

---

(١) لانه لم يكن له قط القدرة على ان لا يريد ما اراده منذ الازل لعدم التغير فيه

(٢) يريد به الامكان المنطقي الذي يسميه ابن سينا الامكان الخاصي القائم بكون الشيء ليس واجباً ان يكون ولا ممتنعاً ان يكون، فيكون معنى قوله « بل هو ممكن » ان القول بان الله يمكنه ان لا يكون قد اراد، وان لا يريد ما قد اراد لم يكن فيه تناقض اي لا تناقض مطلق بين طرفي هذه القضية وان كان بينهما تناقض فرضي، لان ما قد اراده او يريده لا يزال في ذاته ليس واجباً ولا ممتنعاً ان يكون. ولكن التناقض يصير مطلقاً فيما اذا كان ما اراده الله وفعله قد تحول من الامكان الذاتي الى الامتناع، كأن يوجد اليوم الماضي ثم يعيده بذاته عداً جاعلاً اياه حاضراً، لان المتصل المتعاقب يستحيل ارجاعه بذاته عداً .

ضرورة لمراده ، كما انه من الضرورة ان يريد الله وجود نفس ناطقة على فرض انه يريد وجود انسان .

الفصل الرابع والثمانون

في ان ارادة الله لا تتعلق بالمستحيلات في ذاتها (١)

ومما قدمنا قريبا يتضح ان الله لا يمكنه ان يريد الاشياء التي هي مستحيلة في ذاتها وذلك :

١ً لان مثل هذا الاشياء شأنها ان تتنافى ، ككون الانسان حماراً . فان هذا يتضمن كون الناطق غير ناطق . وكل ما كان منافياً

---

(١) المستحيل يعبر عنه عند الفلاسفة العرب بلفظ الممتنع ، وعن الضروري بلفظ الواجب وهذا اصح . قال ابن سينا في منطقه نقلا عن اريسطو : الواجب والممتنع بينهما غاية الخلاف مع اتفاقهما في معنى الضرورة . فذاك ضروري في الوجود ، وذا ضروري في العدم (٥١) وكما ان الواجب ، كما قدمنا في الحاشية ، يكون واجباً بذاته او واجباً مع فرض ، فكذلك الممتنع ممتنع مطلقاً او ممتنع مع فرض . فالممتنع مطلقاً ما لو فرض وجوده حصل محال مطلقاً وبلا شرط ، اعني انه يعبر عنه بقضية يكون محمولها منافيا لطبيعة موضوعها دائماً بلا شرط ، كقولك انسان حمار ، وما شاكل . والممتنع مع فرض ما كان باعتبار ذاته ممكنا ولكن ان وُضع معه شيء ليس هو صار ممتنعاً ويعبر عنه بقضية يوضع مع موضوعها او محمولها ما يجعل الحمل فيها كاذباً كقولك ان سقراط ما دام ماشياً فهو جالس ، فان الجلوس ممكن لسقراط مطلقاً ولكن عند فرض انه ماش ، وما دام ماشيا فالجلوس ممتنع عليه . وهذا الامتناع يسمى الامتناع الفرضي . وكلام الماتن على الممتنع مطلقاً .

لشيء فانه يسلب عن ذلك الشيء شيئاً من مقتضياته ، كما ان كون الشيء حماراً يسلب عنه نطق الانسان . فاذاً ان كان الله يريد بالضرورة الاشياء التي لا بد منها لما نفرض انه يريده ، كان من المستحيل ان يريد ما يناقضها . وعليه فيستحيل ان يريد الاشياء الممتنعة بذاتها امتناعاً مطلقاً .

و٢ ايضاً ان الله بارادته وجوده الذي هو خيريته يريد جميع الاغيار من حيث ان لها شبهاً به . والشيء يناقض حقيقة الموجود من حيث هو موجود (١) اذا تعذر ان يسلم فيه شبه الوجود الاول ، اعني الوجود الالهي الذي هو ينبوع كل وجود . فاذاً لا يمكن لله ان يريد شيئاً ينافي حقيقة الوجود من حيث هو موجود . وكما ان الوجود اللاناطق ينافي حقيقة الانسان من حيث هو انسان ، فكذلك ينافي حقيقة الموجود من حيث هو

---

(١) قال « من حيث هو موجود » لان شيئاً قد ينافي حقيقة الموجود من وجه ولا ينافيها من وجه آخر ، كالعمى مثلا فانه من حيث دلالته على عدم البصر ينافي الموجود اي البصر ، ولكنه من حيث دلالته على المحل فلا ينافي حقيقة الموجود اي العين والحيوان بل يدل عليهما ، لان العمى لا يكون الا مع وجود العين والحيوان الواجب له البصر . فاذاً ما جاء منافياً لحقيقة الموجود لا يكون متعلقا للارادة من حيثية منا ، فانه للموجود لانتفاء حقيقة موضوع الارادة منه ، لان موضوع الارادة الخير ، والخير مبني على الوجود ولكن اللاوجود قد يقع تحت الارادة اذا قارنه وجود ، كما تقدم فيما سلف . فحذراً من وقوع هذا الاشتباه اضاف الماتن قوله « من حيث هو موجود » فتأمل .

كذلك كون شيء موجوداً ولا موجوداً معاً . فاذاً لا يمكن لله ان يريد ان يكون السلب والايجاب صادقين معاً . وهذا (١) يكون بذاته يتضمن تنافياً مع ذاته لاشتماله على التناقض . فاذاً لا يمكن لله ان يريد الممتنعات بذاتها .

و٣ ايضاً ان الارادة لا تتجه الا الى الخير المعقول . فاذاً كل ما لا يقع تحت العقل لا يمكن ان يقع للارادة . والممتنعات بالذات لا تقع في العقل لمنافاتها ذاتها ، اللهم اذا لم يكن عاقلها جاهلاً لخصائصها(٢) . وهذا يستحيل ان يقال عليه تعالى . فاذاً ما كان ممتنعاً بذاته لا يمكن ان يقع تحت ارادة الله .

و٤ ان كل شيء بحسبما تكون حاله الى الوجود تكون حاله الى الخيرية . والممتنعات بالذات انما هي التي يستحيل وجودها . فاذاً يستحيل كونها خيراً . فاذاً يستحيل

---

(١) وهذا اي صدق السلب والايجاب معاً .

(٢) لان من يجهل خصائص الاشياء قد يتصور ان شيئاً من خصائص شيء آخر او ليس من خصائصه ولا ملائماً له فيوجبه له او يسلبه عنه بحسب ما تصوره . وقد يكون تصوره باطلاً . وليس ينتج من ذلك ان العقل يكون متعلقه البطل ، لان موضوع العقل انما هو ما كان حقاً بذاته كما ان موضوع الارادة ما كان خيراً بذاته . وانما قد يقع البطل للعقل اذا ظهر له بهيئة الحق ، كما ان الارادة تميل الى الشر اذا ظهر لها بهيئة الخير ، وذلك كمن رأى سيالاً اصفر فذاقه ووجده مراً فيحكم على كل سيال اصفر بانه مر مع انه ربما كان حلوا كالعسل . فحكمه يكون باطلاً ولكنه مبني على هيئة الحق .

ان تكون مرادة لله الذي لا يمكنه ان يريد الا ما هو خير او ما يمكن ان يكون خيراً .

الفصل الخامس والثمانون

في ان ارادة الله للاشياء لا ترفع عنها امكانها(١)

(خلاصة ف ٨ مسئلة ١٩ قسم ١)

وقد يتحصل مما تقدم ان ارادة الله لا تنتزع عن الاشياء صفة امكانها ولا تجعلها واجبة بالوجوب المطلق وذلك :

١ً لان الله انما يريد كل ما هو مشروط ضرورة لما يريده كما تبين ف ٨٣ . وبعض الاشياء يخصها باعتبار حال طبيعتها ان تكون ممكنة حادثة لا ضرورية . فاذاً يريد الله ان تكون الاشياء ممكنة حادثة . ونفوذ الارادة الالهية يقتضي لا ان يكون الشيء الذي يريده فقط ، بل ايضاً ان يكون على الحال الذي يريد ان يكون عليه . فان قوة الفواعل الطبيعية اذا كانت شديدة فانها تجعل مفعولها شبيهاً لها لا في النوع فقط بل ايضاً في الاعراض التي هي حال من احوال الشيء .

فاذاً نفوذ ارادة الله لا ينزع عن الاشياء امكانها .

و ٢ً ايضاً لان الله يريد خير جملة مفعولاته موءثراً اياه على

---

(١) الامكان هنا الحدوث اي كون الشيء حادثاً اي كونه في ذاته ممكناً ان يكون وان لا يكون

الخير الجزئي منها ، لان شبه خيريته يوجد في الجملة باكمل وجه . كما تبين (ف ٧٥) . وكمال العالم يقتضي ان يوجد فيه بعض الممكنات ، والا لم يتضمن العالم جميع مراتب الموجودات(١) . فاذاً يريد الله ان يكون بعض الممكنات .

و٣ً ايضاً ان خير العالم انما العبرة معه للنظام كما يتضح من قول الفيلسوف في ك ١١ من المتافيسيقا . ونظام العالم يستلزم وجود علل ممكنة ، لان الاجسام من كمال العالم ، وهي لا تحرك الا اذا تحركت عن غيرها . وعن العلة المتغيرة يلزم معلولات حادثة لامتناع ان يكون المعلول امتن وجوداً من علته . ولهذا نرى انه وان كانت العلة البعيدة ضرورية فالمعلول يكون ممكناً ان كانت العلة

---

(١) اعلم ان الماتن يريد ههنا بمراتب الموجود شبه اقسامه من حيث هو موجود عام وبمعناه المطلق لا من حيث هو موجود متخصص . والموجود العام وبمعناه المطلق اما واجب واما ممكن ، فان وجد هذان استتم الموجود مراتبه . والممكن في اصطلاح العرب يعم ما يعبر عنه عند الافرنج بلفظتي Possibile , contingens على ما افاده ابن سينا في منطقه ، لان الممكن على ما قاله لا يشترط فيه ان لا يكون موجوداً بل ما كان موجوداً ايضاً ان لم يكن واجباً فيصدق عليه اسم الممكن ، اذ ان الممكن ما لو فرض وجوده او لا وجوده لا يلزم منه محال وعكسه الواجب . لان الواجب انما هو ما لو فرض غير موجود لزم منه محال . ونريد بالممكن والواجب ما كان في حد ذاته ممكناً او واجباً . وعلى هذا يكون بينهما غاية التنافي كما قدمنا في الحاشية ١ على ف ٨٤ . ولكنهما يتفقان في معنى الضرورة كما سترى في الحاشية الآتية .

القريبة ممكنة ، وهذا يتضح لنا مما يحدث في الاجسام السفلية . فان ما يحدث فيها انما هو ممكن حادث ، لان العلل القريبة ممكنة مع ان العلل البعيدة التى هي الحركات السماوية ضرورية . فاذاً يريد الله ان يوجد بعض الاشياء على طريق الامكان والحدوث .

و٤ً ايضاً ان ما في العلة من الضرورة مع فرض لا يلزم عنه الضرورة المطلقة في المعلول . والله يريد شيئاً في الخليقة لا بارادة ضرورية مطلقة بل بارادة ضرورية مقيدة فقط كما تبين ف ٨١ . فاذاً لا يجوز ان يستنتج من ارادة الله شيئاً من المخلوقات ان في المخلوقات ضرورة مطلقة (اي وجوباً مطلقاً) .

وهذه الضرورة المطلقة وحدها تنفي الامكان ، لان الامكان يشمل الامرين(١) مع فرض الضرورة كقولك ان سقراط يتحرك ان كان يركض ، هو ضروري. فاذاً ارادة الله للاشياء لا تسلخ

(١) قول الماتن « ان الامكان يشمل الامرين » اعني ان الامكان يكون باعتباره في حد ذاته ممكناً بالامكان المطلق ،وقد يكون ضروريا مع فرض ، كما اتضح لك مما قيل في مثل جلوس سقراط . وعليه فبين قولك هذا يمكن باطلاق وباعتبار ذاته ان لا يكون وقولك هذا لا يمكن ان يكون مع فرض ،لا تنافي البتة ، اذ يمكن لسقراط بالامكان المطلق ان لا يتحرك ولكنه لا يمكن له ان لا يتحرك مع فرض كونه راكضاً . ومن ثم فان وضع شيء ضروري مع فرض فلا يلزم عن ذلك نزع الامكان عنه . فاذا فهمت هذا تجلت لك بسهولة نتيجة الماتن فتأمل .

عن تلك الاشياء المرادة امكانيتها (١) فاذاً (قولك) « ان اراد الله شيئاً »لايلزم عنه ان ذلك الشيء يوجد بالضرورة . بل يلزم عنه ان هذه الشرطية وهي « ان أراد الله شيئاً فالشيء سيوجد » هي صادقة وضرورية ، ولا يلزم ان ان التالي يكون ضرورياً (٢) .

---

(١) قد قدمنا ان الامكان او الامكانية يراد بها ما يعبر عنه عند الافرنج بلفظ (Contingentia)

(٢) بالضرورة المطلقة كما رايت في المتن . وقول الماتن هذه القضية الشرطية : ان اراد الله شيئاً ان يكون فسيكون ، هي صادقة ضرورية ، وجهه ان كون الشيء الذي يريده الله ان يكون لا يكون ليس يثبت ولا يستقيم مع فعل ارادة الله الذي لا بـد من نفاذه ، بل من الضرورة ان يكون ، ولكن لا بالضرورة المطلقة على الاطلاق ، بل بالضرورة التي يريد الله ان تكون له اي المطلقة او الشرطية . لان الله اذا اراد شيئاً فانه يريده ايضاً على الوجه الذي يريده ان يكون عليه ولهذا قـال : هذه القضية الشرطية ان اراد الله شيئاً فالشيء يكون بالضرورة ليس يجب ان يكون التالي فيها واجباً بالوجوب المطلق ، بل قد يكون بالوجوب الشرطي المقيد ، وذلك لان التالي في القضية الشرطية يكون بحسب حال المتقدم امكاناً او وجوباً .

ولما كان المتقدم متعلقاً ومنوطاً بارادة الله وجب ان يكون التالي من الامكان و الوجوب بحسبما يريده الله ، وعلى النحو الذي يريده والله لا يريد بجميع الاشياء ان تكون واجبة مطلقاً بل رعاية لخيرية نظام الوجود انما يريد بعضها واجباً وبعضها ممكناً . وعلى هذا النحو يسخر العلل الواجبة لاحداث ما يريده واجبا والممكنة لاحداث ما يريده ممكنا . (راجع خلاصة جزء ١ م ١٩ ف ٨ وم ٢٢ ف ٤) .

فيتحصل من جميع ما تقدم ان ارادة الله وان كانت نافـذة الفعل لا مرد لها ومرادها واجب الوجود ، فلا يلزم من ذلك ان مراد الله اذا اعتبر

الفصل السادس والثمانون

في انه يجوز ان يسمى لارادة الله سبب (١)

(خلاصة جزء ١ م ١٩ ف ٥ وف ٢٨ ك ٢ وف ٩٧ ك ٣ من هذا المؤلف)

١

ويمكننا ان نستحصل مما سبق تقريره انه يجوز ان تعلل ارادة الله بعلة وذلك :

١ً ان الغاية هي علة لارادة جميع ما هو للغاية (٢) والله

في حد ذاته يكون واجباً بالاطلاق، وان ارادة الله له تنزع عنه امكانيته لتقيد وجوبه ونوعية وجوبه بارادة الله . فقد مر بك ان الواجب الشرطي يثبت مع امكانية الشيء فيثبت اذاً مع الاختيار والمشورة . وكل هذا جليل وجزيل الفائدة فاحفظه .

(١) يريد الماتن في هذا الفصل السبب الذي يعلل بها متعلق اراة الله اي مراده، لا علة ارادته نفسها لان ارادة الله نفسها لا تعلل بعلة كما سترى في الفصل التالي . وسبب ارادة الله بالمعنى المقصود هنا هي العلة التي من اجلها يكون الشيء له معنى المرادية بالنظر الى ارادته تعالى، وهي تكون جواباً على سؤالك : لِمَ هذا الشيء مراد لله ؟ فانك تجيب هي خيريته تعالى . فيكون السبب هو سبب المراد لا علة الارادة . وهذا ما قاله القديس في خلاصته (جزء ١ م ١٩ ف ٥) حيث قال: ان الله يريد ان يوجد هذا بسبب ذاك ولكنه ليس يريد هذا بسبب ذاك . وبين القولين فرق بعيد كما يدلك عليه قليل من التأمل فانتبه .

(٢) لان الشيء انما يكون مراداً لانه خير والمغيا من حيث هو كذلك اي من حيث انه الموضوع له الغاية يكون معنى الخير فيه مستفاداً له من الغاية . كالدواء مثلا من حيث هو مهيأ للصحة فليس فيه معنى الخيرية الا

يريد خيريته على انها الغاية وجميع ما سوى ذلك فانه يريده من حيث انه معد للغاية كما تبين ف ٧٤ و ٧٥ .فاذاً خيريته هي العلة التي من اجلها يريد الله جميع الاشياء المباينة له .

٢ ايضاً لان الخير الجزئي معد لخير الكل اعداده لغايته كما ان الناقص معد للكامل. وبعض الاشياء يكون متعلقاً لارادة الله بحسبما تكون حالته في نظام الخير كما تبين ف ١٨ . فبقي اذاً ان خير الكون انما هو العلة التي من اجلها يريد الله كل خير من الخيور الجزئية في العالم.

و٣ ايضاً اذا نزَّلنا ان الله يريد شيئاً فيلزم عنه بالضرورة كما بيناه ف ٧٣ انه يريد كل ما هو من مقتضيات ذلك الشيء. فان الشيء الذي يجعل غيره من الاشياء واجباً انما هو لكي يكون هو. فالسبب اذاً الذي من اجله يريد الله جميع الاشياء التي يتقاضاه شيء انما هو ان يكون ذلك الشيء الذي يقتضيها . وعليه فيمكننا في تعيين علة لارادة الله ان نسلك هذا المنهج فنقول ان الله يريد ان يكون للانسان نطق ليكون الانسان انساناً ، ويريد ان يكون الانسان موجوداً لكي يستكمل العالم تمامه ، ويريد ان يكون خير العالم موجوداً لانه يليق بجودته وخيريته ان يكون .

من الصحة الموجه هو لها فان رفعت عنه معنى توجهه الى الصحة نزعت عنه الخيرية من هذه الحيثية؛ ومن ثم فقد سلخت عنه معنى المرادية والمشتهى. ولهذا قال الماتن ان الغاية هي علة ارادة ما هو للغاية .

ولكن هذه العلل الثلاثة لا تجري على وتيرة واحدة ونسبة واحدة . فان الخيرية الالهية لا تتوقف على كمال العالم ولا تستفيد من كماله زيادة . ثم ان كمال العالم وان توقف ضرورة على بعض الخيور الجزئية التي هي الاجزاء الذاتية له، لكنه لا يتوقف مع ذلك بالضرورة على البعض الاخر، ولكنه يستفيد منه مع ذلك شيئاً من الخير والجمال كالاشياء التي الغرض منها مقصود على تركين سائر اجزاء العالم وتزيينها .

واما الخير الجزئي فانما يتوقف بالضرورة على الاشياء التي لا غني له عنها مطلقاً ولا بد له منها، على ان له غيرها مما الفرض منه حسن حاله .

فينتج اذاً ان العلة التي تتعلل بها ارادة الله قد، تكون تارة اللياقة (١) فقط، واخرى النفع . ولكنها قد تكون طوراً الضرورة مع فرض . واما كونها الواجب والضرورة المطلقة فذلك ليس يكون الا عند ما يريد الله ذاته .

---

(١) اي ما هو لائق بالعلة اي بخيرية الله، كأن يريد الله وجود العالم من اجل خيريته التي لا يستفيد من وجوده كمالا ولا حسناً يليق به ان يوجده اذا شاء .

الفصل السابع والثمانون

في ان ارادة الله لا يجوز ان يكون شيء علة لها (١)

(خلاصة جزء ١ م ١٩ ف ٥ وفي الحق مبحث ٦ ف ٢)

ولئن جاز ان يُعطى سبب لارادة الله (شيئاً) فلا يلزم عنه ان شيئاً يكون علة للارادة الالهية وذلك :

١ً لان العلة للارادة في ان تريد انما هي الغاية ، وغاية ارادة الله هي خيريته . فاذاً خيريته هي نفسها العلة لان يريد وهي ايضاً نفس ارادته كما تبين ف ٧٣ (٢) . واما ما سواها من مراداته تعالى فليس شيء منها علة لان يريد . وانما يكون الواحد منها علة لان يكون الاخر موجهاً ومعداً لخيريته الالهية ، وبهذا المعنى يقال: ان الله يريد شيئاً من اجل شيء اخر من مراداته .

على انه من الواضح انه لا يجب ان يُنزَّل في ارادة الله تدريج (اي انتقال ذهني من شيء الى آخر) لانه حيثما يكنُ الفعل واحداً فليس ثم تدريج او انتقال يعتبر كما سبق لك بيانه ف٥٧

(١) قد يوهم المطالع لاول وهلة ان ما بين هذا الفصل والذي سبقه بعض التناقض . فالحاشية الاولى التي علقناها على الفصل السابق تزيل هذا الوهم وتبين ما بين الفصلين من التآلف والاتفاق فلتراجع .

(٢) فاذاً لما كانت خيرية الله نفس فعله الارادي حصل انه ولا خيريته تكون علة لارادته لان الشيء لا يكون علة لنفسه .

في ما يتعلق بالعقل (١) .

والله انما يريد بفعل واحد خيريته وجميع ما هو لخيريته (ف٧٦) اذ ان فعله هو ذاته بعينها .

وبهذه البراهين التي قدمناها يندفع ضلال القائلين بان صدور جميع الاشياء يحصل عن الله بارادة بسيطة، بحيث لا يجب ان يعطى لصدور شيء منها عنه سبب آخر غير هذا، لان الله اراد (٢) وان

(١) اذ قال هناك ان الارادة لانها تابعة للعقل فنسبة الغاية الى المغيا فيها كنسبة المبادىء الى النتائج في العقل . والعقل اذا عقل كلا من المبادىء والنتائج بفعل واحد ونظرة واحدة ، فلا يصح ان يقال انه تدرج من المبادىء الى النتائج بفعل الانتقال او التعاقب او ان تعقله للمبادىء علة لتعقله للنتائج . وكذلك الحال في الارادة فانها ان ارادت الغاية والمغيا معاً وبفعل واحد امتنع ان تكون ارادتها للغاية علة لارادتها للمغيا لان الشيء لا يكون علة لنفسه (خلاصة جزء ١ م ١٩ ف ٥) فراجعه هناك اذا شئت .

(٢) هذا المذهب لا يصدق باطلاقه بل يصدق من وجه ويكذب من وجه آخر . اما وجه صدقه فلأن مفاعيل الله الاولى منحصرة التعلق بارادة الله ، كابداع الله العالم ، فان هذا الابداع لا يجوز ان يكون له علة مخلوقة يعلل بها ، بل علته الوحيدة هي لان الله اراد اظهار خيريته وافاضتها . واما وجه كذبه فلان المعلولات الثانية والتي يريد الله ان توجد بسبب علة مخلوقة ، فهذه لا تكون علتها الوحيدة ارادة الله ، بل يجوز اسنادها الى علة اخرى مخلوقة ، كقولنا مثلاً ان الله اراد ان يكون للانسان يدان ليساعد العقل في فعل افعاله المختلفة وما شاكل ذلك . وقد رايت نقض هذا المذهب في الفصل السابق . ثم لو صدق هذا المذهب باطلاقه لبطل ان يكون في في العالم علل ثانية ومعلولات صادرة عنها منسوبة اليها وهذا منقوض .

هذا الضلال يناقض الكتاب المقدس الذي يمثل لنا الله فاعلاً جميع ما فعل بمقتضى نظام حكمته اذ قيل في عدد ٢٥ مزمور ١٠٣ : لقد صنعت يارب جميع اعمالك بالحكمة . وقيل عدد ١٠ ف ١ من ابن سيراخ : ان الله افاض حكمته على جميع مصنوعاته (الآية) .

الفصل الثامن والثمانون

في ان الله ذو حرية اي معتق الاختيار (١)

(خلاصة جزء ١ م ١٩ ف ١٠ : وكتاب في الحق مبحث ٢٤ ف ٤)

ومما قدمنا قوله يمكن ان نثبت ان الله ذو حرية وذلك:

١ً لان الحرية انما تقال بالنظر الى الاشياء التي يريدها مريد لا عن اضطرار ووجوب بل عن طوع نفسه ، ومن ثم كانت الحرية فينا بالنظر الى ما نريده من الركض او التنزه .

---

(١) الحرية في اللغة والانعتاق من الرق وفي اصطلاح الفلاسفة لها اعتباران. اعتبارها في ذاتها وفي حد حقيقتها، واعتبارها في محلها اي الطبيعة التي هي فيها . فباعتبارها الاول هي قوة الارادة الخالية عن الاضطرار على اختيار هذا او ذاك ، اي القادرة على ارادة هذا او ذاك مما هو الى الغاية. اما القدرة على فعل الخير او الشر فذلك ينسب الى الحرية باعتبار محلها (اي الطبيعة) القابل للنقص . وكذلك القدرة على فعل شيء. ثم بعد ذلك على فعل ضده فهذه ايضاً ينسب للحرية باعتبار محلها القابل للتغير . فالحرية التي يتكلم عنها القديس هنا هي الحرية باعتبارها في ذاتها وفي حد حقيقتها فهذه وحدها يصح نسبتها اليه تعالى كما يتضح لك من براهينه فتأمل .

وقد بينا في ف ٨١ ان الله يريد الاغيار لا عن اضطرار ووجوب . فاذاً تثبت لله الحرية .

و٢ً لان الاشياء التي لا تتعين ارادة الله من طبعها اليها ، فانه يميل اليها بعقله نوعاً من الميل ، كما تبين ف ٨٢ . ويقال للانسان بمعزل عن سائر الحيوانات انه ذو حرية واختيار يميل الى ان يريد بحكم عقله لا بدافع غريزة طبيعية كالبهائم . فاذاً الله ذو اختيار

و٣ً ايضاً قال الفيلسوف ك ٣ من الآتيقا (علم الاخلاق) ان الارادة هي ارادة الغاية . واما الاختيار فمتعلقه ما هو الى الغاية . فاذاً لما كان الله يريد ذاته لانها غايته ، واما ما سواه فانه يريده ارادته لما هو الى الغاية ، لزم ان الله له بالنظر الى نفسه الارادة فقط ، واما بالنظر الى غيره فالاختيار(١) والاختيار يتم دائماً بالحرية . فاذاً الله ذو حرية .

---

(١) اعلم ١ً ان الاختيار عند العرب قد يطلق على الارادة تسمية للحالّ باسم محله ، ويطلق على كون الانسان بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ، تسمية للقوة باسم فعلها ، وحينئذ يعبر عن الاختيار بهذا المعنى عند الافرنج بلفظة Liberum arbitrium ومعناها الحرفي الحكم والرأي المعتق من الاضطرار . ومعناها الاصطلاحي الحرية والقدرة اي قوة المختارة . واما المراد بلفظة الاختيار في المتن ، هو ما يعبرون عنه بلفظة Electio وهو فعل الارادة المتحرية ، ويعرفه الفلاسفة المتدققون نقلاً عن اريسطو أنه فعل تندفع به الارادة الى استخدام الوسائط التي يحكم بها العقل انها موافقة للغاية ومؤدية اليها . ووجه هذا التعريف كما قاله اريسطو لان الارادة قد تتجه الى ما لا يمكن ان يكون كارادتنا الخلود في هذه الدنيا والى ما ليس

و٤ً ايضاً ان الانسان انما يقال انه رب اعماله ووليها لمجرد ان له الحرية . والفاعل الاول الذي لا يتوقف فعله على آخر سواه فهو اولى واحق بان يكون رب افعاله ووليها . فالله اذاً له الحرية .

و٥ً ثم يستدل على صدق قولنا هذا من معنى الاسم نفسه لان الحر كما افاده الفيلسوف في مفتتح كتابه في الماتفيسقا انما

منوطاً بقدرتنا عدم ارادته . فنقول نريد السعادة . اما الاختيار فيقال لما هو منوط بنا وفي طاقتنا ، فلا يصح مثلاً ان نقول نختار السعادة والصحة بل نختار ما يؤدي الى السعادة والصحة . ولهذا قال الماتن نقلاً عن الفيلسوف: الارادة متعلقها الغاية والاختيار متعلقه ما هو الى الغاية . فالاختيار اذاً كما يدل عليه معنى اسمه هو انتقاء شيء بالافضلية على غيره وهذا لا يتم الاَّ بان يقابل العقل بين اشياء فيها معنى الخير لان الاختيار فعل شهوي شوقي ويصطفي ما بان له الاوفق . وهذا يفترض سبق مشورة العقل وحكمه . ولهذا قال الماتن في عدد ٢ من هذا الفصل : يقال للانسان بمعزل عن سائر الحيوانات انه ذو حرية لانه يميل بحكم العقل . وفي هذا القول اشارة الى ان اساس الاختيار في العقل .

و٦ً يجب ان تعلم ان لفظة « الاختيار » في قوله « اما الاختيار فمتعلقه ما هو الى الغاية » ينبغي ان تؤخذ بمعناها الحقيقي الذي شرحناه ، اعني بمعنى التحري اي طلب ما هو الاحرى او الاولى في غالب الظن . وذلك لأنه ان كان ما هو الى الغاية بحيث لا يمكن ادراكها بدونه كثيراً كان او واحداً فلا يقع تحت الاختيار لانه لاكتسابه الضرورة من الغاية صار حكمه حكم الغاية ونسبته الى الارادة نسبة الغاية ، فكان من ثم متعلق الارادة لا الاختيار اذ لا يمكن ان لا يكون مراداً وليس منوطاً بنا ان لا نريده كما فهمت مما تقدم . وكل هذا جليل فاحفظه .

هو ما كان علة نفسه وهذا المعنى لا يصدق على شيء اكثر من صدقه على العلة الاولى التي هي الله كما بيناه ف ١٣ .

الفصل التاسع والثمانون

في ان الله لا يوجد فيه شهوات النزوعات (١)

ويمكننا ان نعرف مما تقدم ان الله لا يوجد فيه شهوات النزوعات وذلك :

---

(١) نريد بشهوات النزوعات ما يسميه اللاتين Passiones affectuum ومعنى العبارة ان الله ليس يوجد فيه انفعالات الاشتهاء التي تسمى نزوعات ، وقد سماها شهوات النزوعات ليفرقها عن انفعالات العقل والحس التي لا تدل على حركة او ميل بل هي مجرد قبول . والنزوع نريد به هنا فعل الشهوة العقلية الناشيء عن ادراك العقل للخير او للشر والمنعكس اثره على الجزء الحساس في الانسان . واما الشهوة فانما هي حركة الميل الحسي الناشئة عن تصور الخير او الشر ويصحبها تغير في الجسم ولاسيا في الدماغ والقلب . فيكون الفرق بين الشهوة والنزوع ان الشهوة توجد بذاتها تغيراً في الجسم وموضوعها الخير المحسوس واما النزوع فيوجد في النفس هزة روحية تنعكس في الجزء الحساس لتركب الانسان في الجزئين . ولفظا الشهوة والانفعال هنا يترادفان ويعبَّر عنهما في اللاتينية بلفظ واحد وهو (Passio) . واما الانفعال في الجملة قد عرفه الكردينال مرسيه نقلاً عن القديس توما بقوله الانفعال الشهوي هيئة لذيذة او كريهة حاصلة في النفس عن تاثر من شيء خارج تدركه النفس بالحس الباطن ، او الواهمة تميل بالنفس الى شيء ما . فقوله هيئة حاصلة في النفس عن تأثر من الخارج » جنس لها شامل للانفعال

٦ً لانه لا شهوة (اي انفعال) عن نزوع عقلي بل عن

او التأثر الحاصل في القوة الدراكة عقلية كانت او حسية . وقوله « تميل بالنفس الى شيء » فصل يخصصها بالقوة الشهوية وذلك لان الانفعال الحاصل في القوة الدراكة هو مجرد قبول لا يدل على حركة وميل وبخلافه الانفعال الحاصل في القوة الشهوية لانه يدل على حركة وميل .

ولكي تفهم هذا وما يلي من الفصول يجب ان تعلم ما المراد بلفظ الانفعال . الانفعال (من الفعل مثل الاثر) هو على ما علمه القديس توما في خلاصته (ف ١ مبحث ٢٢ من قسمه الاول للجزء ٢) يرد بثلاثة معان: عامي وخاصي واخص.

فالمعنى العامي منه هو مجرد قبول شيء في موضوع مع عدم نزع شيء من ذلك الموضوع كقولنا مثلاً الهواء ينفعل اذا استضاء بنور الشمس والاولى ان يسمى هذا تكملاً لا انفعالا . والمعنى الخاصي منه هو قبول شيء مع نزع شيء آخر وهذا على قسمين : خاص واخص . فالخاص اذا كان ما ينزع عن الشيء ليس ملائما له كنزع الجسم الحيواني المرض بقبوله الصحة فيقال ان الجسم انفعل .

واما المعنى الاخص وهو معنى الانفعال الحصري فانما هو كانتزاع الصحة من البدن بقبول المرض . فيقال حينئذ ان البدن انفعل حقيقة وذلك لان الانفعال المقابل للفعل انما هو قبول الشيء المتأثر اثر الفاعل وصيرورته شبيهاً بالفعل وذلك لا يتم الا بالحركة لا بالحركة المكانية لان الجسم المتحرك من مكان الى اخر انما هو مقبول في المكان لا قابل له . فاذاً الانفعال الحقيقي لا يتم الا بحركة التحول والتغير . ولكن الحركة لا محل لها الا في الجسميات والتحول اي نزع صورة وقبول صورة مضادة لها لا يكون الا في الكائنات والفاسدات . ولهذا كان التأثر الحاصل في العقل والحس لا يسمى انفعالا حقيقة كما قال الماتن .

النزوع الحسي فقـط (١) كما اثبته الفيلسوف في كتابه ٧ من الطبيعيات . وليس يمكن ان يكون في الله نزوع حسي لخلوه من المعرفة الحسية كما سبق بيانه ف ٤٤ . فبقي اذاً ان الله ليس فيه شهوة نزوعية .

و٢ً لان كل شهوة نزوعية انما تتم باستحالة ما جسمية كانقباض او انبساط في القلب وما شاكل . ويمتنع ان يعرض لله شيء من ذلك لانه ليس بجسم ولا قوة في جسم كما اتضح لك من ف ٢٠ . فاذاً ليس فيه شهوة النزوع

و٣ً ايضاً لان كل شهوة نزوعية فالمنفعل بها يخرج بنوع ما عن حالته الذاتية (٢) او الملازمة لطبيعته ، ودليله ان مثل هذه الشهوات اذا زادت شدتها فقد تجلب على الحيوانات الموت . ولكنه من المستحيل ان يخرج الله عن حالته الطبيعية بوجه من الوجوه ، لانه غير قابل للتغير البتة كما تبين ف ١٣ . فاذاً من الواضح الجلي ان مثل هذه الانفعالات الشهوية يستحيل وجودها في الله

و٤ً ايضاً كل نزوع يكون عن شهوة انما يكون اندفاعه

---

(١) لان النزوع العقلي لا يوجد في النفس تغيراً واضطراباً لان الارادة ليست قوة آلة من آلات البدن ولا تفعل بآلة وبخلاف ذلك الشهوة او الانفعال الحيواني ٠

(٢) لا يريد بلفظ الذاتية ما كان من مبادئه الذاتية ككون الانسان ضحوكاً مثلاً بل ما كان من لوازم طبيعته كانبساط القلب او انقباضه ٠

الى واحد بعينه بحسب نوع الشهوة ومقدارها لان الشهوة كالطبيعة لها اندفاع الى شيء واحد، ولهذا وجب قمعها وتعديلها بالعقل . وارادة الله باعتبارها في ذاتها لا تتعيَّن وجهتها الى واحد من الاشياء المخلوقة ، الا بمقتضى نظام حكمته، كما تبين ف ٨٢ . فاذاً ليست في الله شهوة عن نزوع من النزوعات

وه ً ايضاً ان كل انفعال انما يختص بما هو موجود بالقوة . والله براء عن كل قوة ، لانه فعل محض كما تبين ف ١٦ . فاذاً هو فاعل فقط وليس يكون فيه محل للانفعال وعليه فكل انفعال بمعناه الجنسي منفي عنه

٢(١)

الا ان بعض الانفعالات منفي عن الله لا باعتبار جنسه فقط بل ايضاً باعتبار نوعه، اذ ان كل انفعال انما يستمد نوعه من موضوعه . فاذاً كل انفعال لا يكون موضوعه ملائماً لله بوجه من الوجوه فهو منفي عنه باعتبار نوعه ايضاً

و١ ً ومن امثال هذا الحزن والالم لان موضوعهما الشر الملازم الحاصل كما ان موضوع الفرح هو الخير الحاضر والمحصول

(١) بعد ان اثبت الماتن انتفاء كل شهوة نزوعية عنه تعالى بوجه الاجمال اخذ بالتفصيل مبرهناً على ان ليس نوع من انواع الشهوات موجوداً في الله . لان جميع هذه الشهوات النزوعية منطوية تحت جنس واحد يسمونه sensualitas وينطوي تحت هذا الجنس قوتان نوعيتان ، القوة الشهوية ، والقوة الغضبية ، ولكل من هاتين القوتين افعال مختلفة خاصة بها تستمد نوعها من

عليه . فالحزن اذاً والالم باعتبار حقيقتيهما ليس يمكن وجودهما فيه تعالى .

ثم ٢ً ان حقيقة موضوع الانفعال لا تؤخذ فقط عن الخير والشر بل تؤخذ ايضاً عن الحالة التي يكون عليها المرء بالنسبة الى واحد منهما ، فإن الرجاء والفرح يختلفان من هذا الوجه (١)

موضوعها الذي هو الفاعل، واعني به الخير او الشر. فموضوع الشهوية الخير او الشر بالاطلاق وموضوع الغضبية الخير او الشر مع اعتبار ما في اجتلاب الخير من المشقة وما في اجتناب الشر من الصعوبة. وهذا الاعتبار فصل يجعل الغضبية مختلفة عن الشهوية بالنوع مع اتحادهما في الموضوع الجنسي الذي هو الخير الحسي، اي اللذيذ او الشر الحسي اي المؤلم والضار. ولما كان كل انفعال باعتبار جنسه لا تصدق نسبته الى الله، كان ايضاً على نوع من انواع ذلك الجنس . وكل جزئي من جزئيات تلك الانواع لا تجوز نسبته اليه تعالى لاشتمال الجنس على جميعها، لان ما لا يصدق عليه اسم الجوهر مثلاً لن يصدق عليه ما تحت الجوهر من الاجناس والانواع . والله لا يصدق عليه جنس الانفعالات . فاذاً ولا انواعها يجوز صدقها عليه . ولايخفى ان المراد بالنوع ما يتقوم نوعاً بفصل يميزه عما سواه .

(١) لان الرجاء توقع ما ليس بعد حاصلاً ، والفرح التلذذ بما هو حاصل فتكون حال الراجي بالنسبة الى الخير المرجو نسبة المتوقع للخير اي نسبة ما هو بالقوة اليه، وبخلافه حالة الفرح بالشيء .

ثم يختلف الرجاء عن الفرح من جهة ان الرجاء من افعال القوة الغضبية والفرح من افعال القوة الشهوية . والفرح يقابله الحزن وهو لذة في القلب لنيل المشتهى والحزن عكسه . وقال « في القلب اي في العقل او المخيلة» ليميزه عن اللذة ، لان اللذة تطلق لما يعرض للحواس، ولهذا لا يقال الفرح بمعناه الحقيقي على البهائم .

ومن ثم فان كانت الحال التي عليها المرء بالنسبة الى الموضوع والتي هي داخلة في حقيقة موضوع الانفعال لا تصدق على الله، فولا الانفعال يجوز صدقه عليه تعالى حتى باعتبار نوعه الخاص به

فان الرجاء وان كان موضوعه الخير ولكن لا الخير المحصول عليه بل المطلوب الحصول عليه، وهذا لا يجوز ان يكون لله لكماله الذي هو من التام بحيث لا يمكن ان يزاد عليه شيء، كما تبين ف ٢٨ ؛ حصل من ثم انه ليس يمكن ان يكون في الله الرجاء ولا باعتبار نوعه ايضاً ولا الشوق الى ما ليس بعد حاصلاً .

و٣ً ايضاً كما ان كمال الله يمنع من ان يكون فيه قوة الى ازدياد خير مشتهى نيله فكذلك ايضاً وبالوجه الاحرى ينفي عنه كل قوة الى الشر كما تبين ف ٢٨ و٢٩ . والخوف يتعلق بالشر الممكن وقوعه كما ان الرجاء يتعلق بالخير الواجب اجتلابه . وعليه كان الخوف باعتبار نوعهِ منفياً عن الله لسببين: اولهما لان الخوف لا يوجد الا في من هو موجود بالقوة . وثانيهما لان موضوعه الشر الممكن الوقوع .

و٤ً ايضاً ان الندم (١) يتضمن معنى التغير في النزوع . فاذاً وحقيقة الندم تنافي الله (ف ١٣) لا لانه نوع من الحزن

---

(١) الندم يعرفونه بانه غم يعرض للانسان يتمنّى به ان ما وقع منه لم يقع، وان ما اشتهاه لا يكون قد اشتهاه . ففيه اذاً حزن وتغير في الارادة فضلاً عما فيه من جهالة الفاعل لما يفضي اليه فعله الاول الذي يتمنى ان لا يكون قد وقع منه .

فقط بل ايضاً لتضمنه تغيراً في الارادة .

وه ايضاً ليس يتفق ان ما هو خير يدرك كانه شر الا اذا وقع في القوة المدركة خلل وضلال . وليس يحدث ان ما هو شر للواحد يكون خيراً للآخر الا في الخيور الجزئية التي فساد الواحد فيها تكون للاخر ، كما ورد في ك ٣ ف ٨ من الطبيعيات . اما الخير الكلي(١) فليس ينقص منه شيء بحصول الخير الجزئي بل يمثله كل واحد من الخيور الجزئية . والله هو الخير الكلي الذي انما توصف الاشياء جميعها بالخيرية لاشتراكها في نصيب من شبهه (ف ٢٩) . فإذاً يستحيل أن يكون شر أحد خيراً له ، ولا يجوز ان يتفق أن ما هو خير بالاطلاق وليس

(١) الخير الكلي يرد على معنيين ، لانه اما كلي بكلية القول واما كلي بكلية الكمال . وعلى كلا المعنيين يصدق القول بان الخير الكلي لا تنقصه الخيور الجزئية شيئاً . اما الكلي بكلية القول فلانه الخير الذي يطلق على كثيرين بمعنى واحد متفق ، اي الذي لا يمنع مفهومه ان يشترك في كل معناه كثيرون . فافراد الخيور الجزئيات يصدق عليها اسم الخير بلا نقص من حقيقته والا لم تكن جزئيات كل واحد ولا يكون كل واحد منها خيراً حقيقة ، مثلاً كون الانسان جوهراً متنفساً حساساً ناطقاً لا ينقص ولا يرفع شيئاً من كون الحيوان جوهراً متنفساً حساساً . وكذا ايضاً قل في الخير الكلي بكلية الكمال ، وذلك لان الكلي بهذه الكلية انما هو الذى يشتمل في ذاته وباشرف نوع على كل ما يتضمنه الكلي القولي اي المنطقي ، لان اشتراك الجزئيات في طبيعة الكلي ليس اختلاساً لشيء منها واختصاصه بالافراد ، بل انتشار تلك الطبيعة الكلية وتشخصها في كل فرد فرد على حدته وشاكلته .

شراً له يدركه كانه شر، لان معرفته ابعد من ان يشوبها ضلال كما تبين (ف ٦١) . فينتج اذاً انه يستحيل أن يوجد فيه الحسد حتى باعتبار حقيقة نوعهِ ، وذلك ليس فقط لان الحسد ضرب من الحزن ، بل لأنه اغتمام لخير الغير ، وعليه فان الحسود ينزل ما هو خير لغيره منزلة شرّ له .

و٦ َ ايضاً إن الاغتمام من الخير واشتهاء الشر بمعنى واحد . لان الاول اي الاغتمام من الخير حاصل عن اعتقاد الخير شراً واما الثاني فعن اعتقاد الشر خيرا ، والغضب هو اشتهاء لِلغير الانتقام . فالغضب إذاً بعيد عن الله باعتبار حقيقة نوعهِ ، لا فقط لانه مفعول الحزن ، بل ايضاً لانه طلب الانتقام من اجل الغم الحاصل عن اهانة موقعة .

ثم سائر الانفعالات التي هي من انواع هذه او التي تتسبب عنها ، فهي منفية عنه تعالى لوحدة السبب فيها .

الفصل التسعون

في ان وجود الفرح واللذة في الله لا ينافي كماله (١)

١

ان بعض انفعالات وان كانت لا تليق به تعالى من حيث هي انفعالات الا انها باعتبار نوعها لا تتضمن شيئاً ينافي كماله تعالى . ومن هذا الفرح واللذة وذلك :

١ً لان الفرح متعلقه الخير الحاضر . فالفرح اذاً باعتبار نوعه (٢) ليس فيه معنى يناقض كمال الله لا من جهة موضوعه الذي هو الخير ولا من جهة نسبة صاحبه الى الموضوع الحاصل بالفعل .

فيتضح من ثم ان الفرح واللذة موجودان في الله حقيقة . وذلك لانه كما ان الخير والشر المدركين هما موضوع النزوع

---

(١) راجع خلاصة جزء ١ م ٢٦ ف ٤ واريسطو ك ١١ و ١٢ من المتفسيقيات ف ٧ وابن سينا في الهيات النجاة مقالة ٣ ك ٢ قسمه الاول بحسب ترجمتنا اللاتينية حيث ترى كلاماً مليحاً متيناً .

(٢) قد مر بك في الفصل السابق انه يريد باسم النوع ههنا لا كل ما يدخل في تعريف الفرح واللذة، لدخول الانفعال في تعريفهما، لان الانفعال جنس لهما وبهذا الاعتبار يكونان منافيين لكمال الله، وانما اراد بالنوع مجرد الفصل الخاص بهما والمميز لهما عما سواهما وهو سكون النزوع في الخير المملوك وراحته فيه، وبهذا المعنى ليس في الفرح واللذة ما ينافي كمال الله لا من جهة موضوعهما الذي هو الخير ولا من جهة نسبة صاحبهما الى موضوعهما لانه ليس بالقوة اليه بل حاصل عليه .

الحسي فكذلك هما موضوع النزوع العقلي، لان شأن النزوعين واحد وهو تلمس الخير والهرب من الشر اي الخير والشر الحقيقين او الوهميين . الا ان موضوع النزوع العقلي اعمّ من موضوع النزاع الحسي، لان النزوع العقلي يتعلق بالخير والشر بمعنى الاطلاق (١ فيما ان النزوع الحسي منصرف الى الخير والشر الحسيين كما ان موضوع العقل ايضاً هو اعم من موضوع الحس . وافعال النزوع انما تستمد نوعها من مواضيعها .

فينتج اذاً ان في النزوع العقلي الذى هو الارادة أفعالاً تشاكل باعتبار حقيقة نوعها الافعال الصادرة عن النزوع الحسي مع فرق انها في النزوع الحسي تكون انفعالات وشهوات لارتباط النزوع الحسي بآلةٍ جسمية فيما انها في النزوع العقلي تكون افعالاً بسيطة، لانه كما ان الخائف انما يهرب من الشر المستقبل بدافع انفعال الخوف الذي هو (اي الانفعال) في النزوع الحسي فكذلك النزوع العقلي يتجافى عن الشر، ولكن بدون انفعال وشهوة (٢) . فاذاً لما كان الفرح واللذة لا ينافيا كمال الله

---

(١) قوله «بمعنى الاطلاق» لا ينفي كون العقل والارادة ينصرفان الى الخير الجزئي ايضا، اذ انه كما ان العقل لا يدرك فقط حقيقة الخير الكلي بل حقيقة الخير الجزئي ايضاً، فكذلك الارادة تنصرف الى كليهما. وانما اراد بقوله ذلك تعيين الموضوع الصوري للعقل والارادة الذي هو الخير باعتبار كونه خيراً ، وبهذا المعنى يختلف موضوع الارادة عن موضوع الحس.

(٢) لعدم تعلقه بآلة جسمية

باعتبار نوعهما بل باعتبار كونهما انفعالين فقط وكانا في الارادة باعتبار نوعهما لا باعتبار كونهما انفعالين (١) بقي ان يثبت لهما الوجود في ارادة الله ايضاً.

و٢ً ايضاً الفرح واللذة ضرب من سكون الارادة (٢) الى مرادها وفيه ؛ والله في غاية السكون في ذاته التي هي مراده

---

(١) كونهما ليسا في الارادة من حيث انهما انفعالان لان النزاع العقلي الذي هو الارادة يختلف بالنوع عن النزاع الحسي ويستحيل ان يكون قوتان مختلفتين بالنوع مع بقاء افعالهما واحدة بالنوع. فاذاً انفعالات النزوع الحسي وافعال الارادة نوعان مختلفان.

(٢) لان القوة الشوقية التي تتحرك بالشوق الى خيرها المشتهى اذا ادركته فتقف عنده حركتها راضية به، وهذا الرضى بمشتهاها الحاصل، هو اللذة التي يعبر عنها بالسكون، لانها ايقاف الحركة الشهوية. وكلما كان الخير المشتهى المدرك اعظم كان ارتياح الشهوة اليه اعظم واكتفاؤها به اشد، بحيث لا يحتاج الا الى قليل دونه. واما ان كان الخير المشتهى المدرك مشتملاً على كل كمال فيحصل للقوة كمال الاستغناء عن كل ما سواه وتكون لذتها به في غاية كمالها. ولكن يجب ان تعلم ان بين سكون الحركة في الاجسام المتحركة اذا بلغت غايتها المتحركة، هي اليها، وسكون القوة الشهوية عند ادراكها مشتهاها فرقاً، لان سكون الاجسام لا يدل على انقطاع حركتها وسلبها فيما ان سكون القوة الشوقية يدل على سلب الحركة وعلى فعل آخر وصفي هو الرضى بالخير المحصول عليه. فقول الماتن «الله في غاية السكون في ذاته» فلا يراد فيه بلفظ السكون وقوف حركة الشوق الى الخير المشتهى، اذ لا حركة فيه تعالى، بل يراد به الرضى بالخير الملازم له الذي هو كل خير فانتبه.

الاصيل (ف ٧٤) لان له كل اكتفاء واستغناء . فاذاً يبتهج الله ويلتذ في ذاته بارادته .

و٣ً ايضاً ان اللذة هي كمال العقل كما يتضح من ك ١٠ من علم الاخلاق حيث قال الفيلسوف : ان (اللذة) تكمل الفعل كما ان الجمال يكمل الشبيبة . ولله في تعقله فعل في غاية الكمال كما تبين ف ٤٥ . فاذاً ان كان تعلقنا انما هو لذيذ لكونه كاملاً فتعقل الله يكون له في غاية اللذة (١) .

---

(١) قال اريسطو في المحل المذكور ف ٤ كلاما جليلا يجدر بك معرفته قال : كل فعل لقوة عاقلة وقوة شهوية ان كان كاملاً كان لذيذاً ، وان اكمل فالذ ، وان غاية في الكمال فغاية في اللذة ، والفعل يكون كاملاً اذا صدر عن قوة حسنة الاستعداد ووقع على موضوع جليل ، وعليه فكلما كانت القوة المدركة اشد ادراكاً ، وموضوعها اكثر كمالاً ، كان فعلها اكمل . وكل فعل كامل فهو لذيذ . فينتج ان اللذة تزداد بازدياد كمال الفعل ، فتكون اذاً اللذة كمال الفعل . الا ان اللذة لا تكمل الفعل تكميل العلة الفاعلة ، لان العلة الفاعلة هي القوة والموضوع ، وانما تكمله تكميل الغاية والصورة . فاللذة اذاً كمال تابع كأنه ناشئ عن كون الفعل مستتماً شروط حسن جنسه . ومثل على ذلك قال وذلك كما انه اذا ترعرع الشاب ويفع تحصل له النضارة فالجمال ، لا لان الجمال مقوم لحميا الشبيبة وشرتها بل لانه ناشئ عن حدة الشبيبة على انه آخر كمال الشبيبة (انتهى كلام الفيلسوف) .

ومن هذا الكلام الجليل لاريسطو استخلص العلامة اليسوعي موري ادق شراح اريسطو تعريف اللذة قال : اللذة هي الكمال الاخير للفعل الذهني القائم كماله الذاتي بصدوره عن قوة حسنة الاستعداد والتهيؤ وبوقوعه على موضوع جليل شريف (راجع خلاصة قسم ٢ جزء ١ م ٣٣ ف ٤) .

و٤ً ايضاً كل شيء من طبعه ان يأنس بشبهه ومشاكله ويسرُّ به سروره بملائم له، إلا اذا حدث اتفاقاً ان ذلك الشبيه يصدُّه عن اجتناء نفع خاص به، كما يحدث لخزافين فانهما يتنازعان لان الواحد يمانع الآخر ربحه . وكل خير فانما هو شبه لخيرية الله كما سلف بيانه ف ١١ . وليس حصول خير من الخيور ينتقص شيئاً من خيرية الله . فبقي ان الله يسر بكل خير . فينتج اذاً ان الله توجد فيه البهجة واللذة حقيقة .

٢

ولكن بين السرور أي الفرح واللذة فرقا في السبب . فان اللذة تنشأ عن اتصال الخير حقيقة، والسرور لا يقتضي هذا الاتصال (١) بل يكفي لتحقق مناه مجرد سكون الارادة في

---

(١) ولكنه لا ينفي هذا الاتصال لان متعلق الفرح هو ايضاً الخير الخارج بدليل قول الماتن « ولكن الله يسر بذاته وبما هو دونه » .
وقد يوهم القارئ ان بين ما نقلناه عن القديس توما في حاشيتنا على ف ٨٩ حيث قلنا ان اللذة تطلق لما يعرض للحواس ، وبين ما يقوله القديس هنا من ان الله يلتذ بذاته حقيقة تناقضاً ظاهراً . فرفعاً لهذا الوهم نقول :
ان القديس في قوله الاول استعمل لفظ اللذة بمعناها العام اعني من حيث دلالته على اللذة التي هي للشهوة الحسية، وعلى التي هي للشهوة العقلية ، اي الارادة، من حيث هي ، اي هذه اللذة، سكون الارادة ورضاها بالخير الحاصل . واما هنا فانه يستعمل لفظي اللذة والفرح بمعناهما الخاص ، اي من حيث وجود كليهما في القوة الشهوية العقلية، اي الارادة وهما فيها كما تقدم فعلان بدون انفعال فتنبه .

مرادها . وعلى هذا فاللذة بمعناها الحقيقي انما متعلقها الخير المتصل فقط، واما الفرح فهو السرور بما هو خارج . ومن هذا يتضح ان الله يلتذ بذاته حقيقة (اي بمعنى اللذة الحقيقي) ولكنه يسر بذاته وبما هو سواه .

الفصل الحادي والتسعون

في ان الله هو محبة

(خلاصة جزء ١ م ٢٠ ف ١)

١

وكذلك يجب ان يوجد في الله الحب من حيث هو فعل الارادة (١) وذلك :

١ً لانه من حقيقة المحبة ان يريد المحب خير محبوبه . والله يريد خير ذاته وخير غيره كما سلف بيانه ف ٧٤ و ٧٥ . وعلى هذا فالله يحب ذاته وغيره .

و٢ً ايضاً ان حقيقة المحبة تقتضي ان يريد المحب خير المحبوب على انه خير المحبوب . لان من يراد خيره لمجرّد ان ذلك الخير عائد الى خير آخر فقط، فذلك لا يُحب الا بطريق العرض، كمن

(١) قال « من حيث هي فعل الارادة » للاحتراز من المحبة التي هي انفعال النزاع الحسي التي مر بك الكلام عليها . وعند ابن سينا ان الله عاشق ومعشوق مريداً بلفظ العشق غاية المحبة الارادية لا الشهوية .

يحب ان يحفظ الخمرة ليشربها، او يحب انسانا لينتفع به، او يمتع به ملتذاً، فهذا انما يحب الخمرة والانسان بالعرض واما محبته بالذات فهي لنفسه. ولكن الله انما يريد خير كل واحد من حيث انه خير المحبوب لانه يريد وجود كل شيء من حيث ان الوجود خير بذاته (١) وان كان مع ذلك يُعد الواحد من تلك لنفع الاخر. فالله اذاً يحب نفسه وما سواه محبة حقيقية.

و٣ً ايضاً لما كان من فطرة كل شيء ان يريد ويشتهي خيره الخاص كان انه ان كانت حقيقة المحبة قائمة بان يريد المحب او يشتهي خير محبوبه، حصل ان المحب نسبته الى محبوبه كنسبته الى ما هو واياه واحد بضرب من الوحدة (٢).

---

(١) فاذاً لما كان وجود كل شيء انما هو مراد من الله، لان ارادته هي علة الاشياء، وكان الوجود خيراً في ذاته، حصل ان الله يحب كل شيء لان المحبة انما هي ارادة الخير للشيء. ويجب ان تعلم ان بين محبتنا للاشياء ومحبة الله لها فرقاً بعيداً، فان محبتنا للاشياء تنبني على خيريتها حقيقة كانت او وهمية، وهذه الخيرية تستميل اليها محبتنا واما محبة الله للاشياء فانما هي علة خيريتها لفيضها عليها وتوحدها فيها (خلاصة جزء ١ م ٢٠ ف٢).

(٢) اعلم ان المحبة يشترك فيها ثلاثة اضرب من الوحدة بين المحب والمحبوب. الاولى سابقة للمحبة وهي علتها وهي وحدة الجوهر وبها يحب الانسان نفسه. او وحدة المشاكلة والتشابه وبها يحب الشيء مشاكله. وهذه الوحدة هي التي يقول ديونيسيوس انها فضيلة موحدة. ثم وحدة العطف والتآلف وهذه هي المحبة لان المحبة انما هي رضى القوة الشهوية بالمشتهى وتآلفها معه واستئناسها به. ثم اخيراً الوحدة الوقوعية وهي تابعة للمحبة، فان المحب يلتمس توحيد الشيء المحبوب بنفسه توحيداً حقيقياً بقدر طاقته.

ومن هذا يظهر ان اخص ما تقوم به حقيقة المحبة هو هذا وهو : ان يميل بالواحد وجدُهُ الى الآخر ميله الى ما هو معه بضرب من الوحدة ، لهذا قال ديونيسيوس المحبة فضيلة موحدة ومؤلفة .

فينتج اذاً انه كلما كان ما به يتآحد المحب والمحبوب اعظم كانت المحبة بينهما اشد ، فاننا اشد حباً لمن تربطنا بهم اصرة النسل او المعاشرة او ما شاكل ، منا لمن يجمعنا واياهم مجرَّد المشاركة في الطبيعة الانسانية . وايضاً كلما كان ما ينشأ عنه التآحد أدخلَ في نفس المحب ، كانت المحبة فيه امتن . ولهذا فان المحبة التي تتسبب عن شهوة ما قد تكون اشد من المحبة التي يكون سببها وحدة النسل الطبيعي او معاشرة ما ولكنها تزول سريعاً .

ولكن الامر الذي تتحد به جميع الاشياء بالله واعني به خيريته التي يتشبه بها الجميع فانما هو اعظم شيء وادخل شيء في الله ، لانه نفس خيريته كما سبق بيانه ف ٣٨ . فاذاً ليس يوجد في الله المحبة الحقيقية فقط بل اكمل المحبات وآكدها .

و٤ً ايضاً ان المحبة لا تتضمن شيئاً ينافي الله لا من جهة موضوعها ، لانه الخير ، ولا من جهة نسبتها الى الموضوع ، لان محبَّتنا للشيء لا تكون أقل عند حصولنا عليه بل اشد لان الخير المحصول عليه اشد التصاقاً بنا . ولهذا فإن الحركة الى الغاية في الاشياء الطبيعية انما تشتد عند القرب من الغاية . ولكنه قد يحدث خلافُ ذلك بطريق العرض ، وذلك عندما نستشعر في

المحبوب شيئاً ينافي المحبة فتنقص حينئذٍ المحبة عند الحصول عليه .

فالمحبة اذاً باعتبار حقيقة نوعها لا تناقض كمال الله . فإذاً المحبة توجد في الله (راجع ف ٩٠) .

و٥ً ايضاً ان المحبة شأنها عطف البعض الى الآخر كما قاله دينوسيوس (ف ٩٠) ، لانه لما كان عطف المحب يتحد بالمحبوب بضرب من الاتحاد لما بينهما من المشاكلة والملاءمة ، كان ان الشوق ينزع الى تكميل الوحدة اي الى ان الوحدة التي قد ابتدأت بالانعطاف تأخذ تمامها بالفعل . ولهذا كان من خصائص الاصدقاء ان ينعموا بالاً بحضور بعضهم مع بعض وبالمآكلة وبالمحادثة . والله يحرك جميع الاشياء الى التآحد لانه باعطائه جميعها الوجود وسائر الكمالات يوحدها مع ذاته على الوجه الممكن .

فإذا الله يحب ذاته وجميع ما سواه .

و٦ً ايضاً ان المحبة مبدأ جميع العواطف(١) لان الفرح والشوق لا يقلقان الا بالخير المحبوب . والخوف والغمّ متعلقهما الشر المضاد للخير المحبوب ليس غير . ومن هذه يتفرع جميع العواطف . والله

---

(١) قوله «المحبة مبدأ جميع العواطف» يريد به انها مبدأ العواطف في رتبة العمل والانجاز ، لا في رتبة القصد . لان اللذة تتقدم المحبة والشوق في القصد اذ ليس شي يحب الا لانه يدرك بصورة اللذيذ . فاللذة اذاً هي التي تبعث المحبة والشوق .

يوجد فيه الفرح واللذة كما سلف بيانه في الفصل السابق. فاذاً توجد فيه المحبة.

و٧ قد يلوح للبعض ان الله لا يحبّ هذا مثلا اكثر من الآخر، لانه ان كان تفاوت المحبة بحسب الشدة والضعف شأن الطبيعة المتغيرة فيحصل ان ذلك لا يمكن ان يوجد في الله حقيقة لتنزهه عن كل تغير كما تبين ف ١٣ .

وايضاً ليس شيء من سائر الاشياء التي تحمل على الله من طريق العمل يُقال عليه تعالى بحسب الاكثر والاقل اذ انه لا يتعقل شيئاً اكثر من آخر ولا يلتذ بشيء اكثر من التذاذه بغيره (١) .

---

(١) قال : ولكن قد يرد على هذا بان يقال ليس في الله محبة لان المحبة تتفاوت بحسب الشدة والضعف ، والشدة والضعف لا يوصف بهما الا الطبيعة المتغيرة، والله منزه عن التغير. ثم لان غير المحبة من الافعال لا يجوز نسبته الى الله بحسب الاكثر والاقل ، اذ لا يصح ان يقال ان الله يدرك هذا الشيء اكثر من غيره ولا انه يلتذ بهذا اكثر من التذاذه بغيره . فقد بين فساد هذا الاعتراض من وجهين: اولهما من الفرق بين المحبة وما سواها من الافعال، بان المحبة تتجه الى شيئين: الى الخير الذي تريده، والى الذي تريد له الخير . واما سائر الافعال فانما تنصب على موضوع واحد . فاذاً لا يصح تعميم الحكم

ثم استخلص من هذا الفرق فرقاً اخر وهو ان ما سوى المحبة من الافعال، لانصبابه على موضوع واحد، لا يمكن ان يقع التفاوت كثرة وقلة في موضوعه لانه واحد بعينه ؛ فاذاً يجب ان التفاوت بحسب الاكثر والاقل يكون محله نفس الفعل، اي ان يكون الفعل الواقع على الموضوع، كالادراك

الجواب — يجب أن يعلم انه فيما ان سائر أفعال النفس تنصبّ على موضوع واحد ليس غير ان المحبة وحدها تتجه الى موضوعين لاننا اذا تعقّلنا او التذذنا فيجب ان يحصل لنا نسبة ما الى موضوع واحد. واما المحبة فانما تريد شيئاً لشيء اذ انه يقال اننا نحب هذا الشيء الذي نريد له الخير على النحو الذي ذكرناه.

وعلى هذا فان الاشياء التي نشتهيها انما يقال فيها مطلقاً وحقيقة اننا نتشوقها لا أننا نحبها، بل الاولى ان يقال اننا نحب نفسنا التي نشتهي لها تلك الاشياء. ومن ثم فان تلك الاشياء نفسها تسمى محبوبة على طريق العرض والمجاز. فينتج اذاً ان سائر الافعال تقال بحسب الاكثر والاقل من جهة شدة الفعل فقط، وهذا لا يجوز حدوثه في الله، وذلك لان شدة الفعل انما تقدَّر بحسب القوة التي يتم بها الفعل. وكل فعل الهي انما هو فعل قوة واحدة بعينها(١) واما الحب فانه يتفاوت بحسب الاكثر

مثلا واللذة اشد واضعف، وهذا لا يتحقق الا في الطبائع القابلة للتغير، والله غير قابل للتغير. واما المحبة فانها لتوجهها الى موضوعين، فيجوز ان يقع فيها التفاوت من جهة انها فعل ثم من جهة موضوعها كأن نريد لهذا خيراً اعظم من ذاك وبهذا المعنى لا بالمعنى الاول يصح القول ان الله يحب شيئاً اكثر من آخر. ولا يصح القول ان الله يميل الى هذه بحب اشد واقوى من ميله الى غيره.

ثم اعلم ان قوله «المحبة تتجه الى موضوعين» يدخل فيه البغض لانه ضد المحبة.

(١) ولهذا لا يكون بين المحبة في الله وسائر افعاله فرق البتة.

والاقل من وجهين . من وجه الخير الذي نريده للشيء بحيث يقال ان الذي نحب له الخير الاعظم نحبه اكثر، ثم من جهة شدة الفعل بحيث يقال ان الذي نحبه اكثر هو الذي وان كنا لا نريدُ له خيراً اعظم الا اننا نريد له خيراً مساوياً ولكن بارادة اشد وافعل .

فعلى الجهة الاولى ليس شيء يمنع من القول ان الله يحب شيئاً اكثر من آخر بان يريد له خيراً اعظم . واما على الجهة الثانية فلا يجوز هذا القول لنفس السبب الذي أوردناه على الافعال الاخرى .

فيتضح مما قدّمناه انه ليس عاطفة من عواطفنا توجد في الله حقيقة ما خلا الفرح والمحبة وان كان هذان ايضاً من حيث هما انفعلان (اي شهوتان) غير موجودين فيه كما يوجدان فينا (١) .

و٨ً اما كون الفرح واللذة موجودين فى الله، فهذه تشهد بهِ آيات الكتاب المقدس اذ يقال عدد ١٠ مزمور ١٥ : ومن يمينك لذات على الدوام . وقيل في الامثال عدد ٣٠ ف ٨ : وكنت في نعيم يوماً فيوماً ألعب امامه في كل حين (وهذا قول الحكمة التي هي الله) . وقيل في عدد ١٠ ف ١٥ من لوقا : هكذا يكون فرح في السماء بخاطىء واحد يتوب . ثم الفيلسوف ايضاً

---

(١) راجع ف ٨٩ المتقدم .

يقول ف ١٤ ك ٧ من علم الاخلاق : والله ينعم دائماً بلذة واحدة وبسيطة .

ثم الكتاب المقدس يجري ايضاً ذكر محبة الله اذ يرد في عدد ٣ ف ٣٣ من تثنية الاشتراع انه (الله) احب الشعب . وفي عدد ٣ ف ٣١ من ارميا : انني احببتك حباً ابدياً . وفي عدد ٢٢ ف ١٦ يوحنا : فان الآب هو يحبكم .

ثم ان بعض الفلاسفة قد اثبتوا ان مبدأ الاشياء انما هو محبة الله وهذا يوافق ما قاله ديونيسيوس ف ٤ في الاسماء الالهية لم تدعه ان يبقى بلا نسل .

٩ً يجب ان تعلم ايضاً ان الكتاب المقدس ينسب مع ذلك الى الله بعض كمالات لا تناسب باعتبار نوعها كمال الله . الا ان تلك النسبة ليست من قبيل الحقيقة بل من قبيل المجاز لجامع التشابه في الآثار او في عاطفة سابقة .

قلت « الآثار » (اي المفاعيل) لان الارادة قد تضبً بدافع نظام الحكمة على مفعول يميل اليه المرء بدافع الشهوة الناقصة . فان القاضي يعاقب بداعي العدل كما ان الغضوب يعاقب بهائج الغضب .

فالله إذاً يقال حيناً انه غاضب من حيث انه رعايةً لنظام حكمته يريد عقوبة شخص ما بحسبما ورد في عدد ١٣ مزمور ٢ حيث قيل : عن قليل يضطرم غضبه .

واما وصفهُ تعالى بانه « رحوم » فلانه برأفته وحنانه يزيل

بلايا البشر وويلاتهم كما نحن ايضاً نفعل ذلك تلبية لانفعال الرحمة . ولهذا قيل في عدد ٨ مزمور ١٠٢ الرب رؤوف رحيم طويل الأناة و كثير الرحمة .

وقد يوصف الله بالندامة من حيث انه يصنع ما قد هدمَ اولاً ويهدم ما قد صنع بحسبما يقتضيه نظام حكمته الابدي وغير المتغير . و كذلك يفعل الذي تحركه الندامة . ولهذا قال تعالى في عدد ٧ ف ٦ من التكوين : لاني ندمت على خلقي لهم . واما كون هذا القول غير محمول على الحقيقة فدليله ما قيل عدد ٢٩ ف ١٥ من الملوك الاول : ان المنتصر في اسرائيل لا تأخذه شفقة ولا ندامة .

وقلت « لجامع التشابه في عاطفة سابقة » لان المحبة والفرح الموجودين حقيقة في الله هما مبداءان لجميع العواطف . فوجود المحبة فيه وجود المبدأ المحرك . واما الفرح فعلى سبيل الغاية ، ومن ثم فالذين يهيجهم الغضب اذا عاقبوا فيبتهجون فرحاً كأنهم ادركوا غايتهم ، فيقال إن الله « يحزن » لحدوث اشياء تضاد ما يحب ويستحسن (١) ، كما ان الحزن يحصل لنا من حدوث ما

---

(١) ولعل قائلًا يقول إن صح انه يحدث خلاف ما يرضاه الله ويستحسنه لزم عن ذلك ان ارادة الله غير مقضية دائماً .

فالجواب على هذا الاعتراض تراه مبسوطاً في الخلاصة اللاهوتية ف ٦ مسئلة ١٩ قسم ١ . واننا نختصر لك ذلك نقول : ان شيئاً قد يكون خيراً او شراً باعتباره مطلقاً وبلا قيد ، ويكون بخلاف ذلك اذا اعتبر لا

لا نرضاه وهذا يتضح مما قاله اشعيا عدد ١٥ و ١٦ ف ٥٩ :
وقد رأى الرب فساء في عينيه عدم الانصاف وراى انه ليس
انسان وبُهت لانه ليس شفيع ...

وبما قررناه يندفع ضلال بعض اليهود الذين ينسبون لله
الغضب والحزن والندامة وما شاكل على انها موجودة فيه حقيقة ،
غير مميزين ما هو مقول في الكتاب المقدس على طريق الحقيقة
وما يقال عليه من طريق المجاز والاستعارة .

مطلقاً بل مع قيدٍ . مثلاً ان يحيي الانسان خير هو وان يُمات او يُقتل
شر هو باعتباره مطلقاً ، واما اذا اضيف الى هذا الاعتبار المطلق قيد
كون الانسان قاتلاً فتختلف الحال اذ يكون استحياوه شراً وقتله
خيراً . فارادة الشيء باعتباره الاول يطلقون عليها اسم الارادة السابقة ،
وارادته باعتباره مع قيد يسمونها ارادة لاحقة لتعلقها بالشيء من حيث
اعتباره مع قيد . وعليه فيقال ان القاضي العادل يريد حيوة كل انسان
بالارادة السابقة ويريد شنق القاتل بالارادة اللاحقة . وعليه فقول الماتن
« لحدوث اشياء تضاد ما يريده وبرضاه » صادق على ارادة الله السابقة
لان ارادة الله اللاحقة مقضية ابداً ولا مردّ لها فانتبه .

الفصل الثاني والتسعون

في ان الفضائل كيف يثبت وجودها في الله (١)

١

١ً ويتلو ما تقدم بيانُ ان الفضائل كيف يجب وضعها في الله ، إذ ينبغي أنه كما ان وجوده تعالى كامل بالكمال الكلي ومستجمع بنوع ما كمالات جميع الموجودات (ف ٢٨) ، فكذلك يجب ان خيريته تشمل بنوع ما خيريات الجميع (ف ٤٠) . والفضيلة خيرية الفضيل لانه بحسبها يسمى هو خيّراً وفعلُه خيراً . فاذاً يجب ان خيرية الله تتضمن جميع الفضائل تضمناً يكون على شاكلتها (٢) . ومن ثم فليست فضيلة من الفضائل باعتبار

(١) مدار هذا الفصل على بحثين اولهما ان الفضائل بوجه الاجمال كيف توجد في الله ، وثانيهما ان الفضائل بوجه الخصوص ايها لا يصدق قوله على الله وايها يقال عليه تجوزاً . اما البحث الاول فيتضمن قضيتين : الاولى ان خيرية الله تشتمل على جميع الفضائل ، والثانية ليست فضيلة توجد في الله بمعنى الملكة .

(٢) يجب ان تعلم ان الوجود الالهي وان كان يتضمن كل الكمالات فليس يشتمل على جميعها على نمط واحد . فان ما كان منها كمالاً بوجه الاطلاق فهذا يوجد في الله بحسب صورته واما ما ليس كمالاً بمعنى الاطلاق كالكمالات الجسمية فانه يوجد فيه على وجه أشرف واسمى ، وكذلك قل في خيريته تعالى ، فان بعض الفضائل يوجد فيه بحسب صورته وبعضها لا بحسب صورته بل بالنوع الافضل والاسمى ، كما يتضح لك مما يلي في الفصل . وقد اشار القديس الى ذلك بقوله «على نوع ما» «وعلى شاكلتها» فانتبه .

كونها ملكة (١) يقال انها في الله كما هي فينا وذلك لانه لا يليق بالله ان يكون خيّراً بشيء آخر مضاف اليه بل انما هو خيّر بذاته لبساطته من كل الوجوه (ف ١٨ و ٣٨). ثم ايضاً لانه ليس يفعل بشيء زائد على ذاته اذ ان فعله نفس وجوده كما سلف بيانه (ف ٤٥ و٧٣).

فاذاً ليست فضيلة الله بملكة بل انما هي نفس ذاته.

و٢ً ايضاً لان الملكة فعل ناقص فهي كأنها واسط بين القوة والفعل، ولهذا فان ذوي الملكة لهم اشبه بالنيام (كما قاله

---

(١) الملكة على ما عرّفها القديس توما واريسطو هي: تهيؤ الكامل الى ما هو الافضل وهي من الصفات العارضة. قال تهيؤ مريداً به هيئة او كيفية راسخة في النفس صعبة الزوال يتهيأ بها صاحبها الى شيء. وقال «الكامل» لان هذه الهيئة لا تعرض الا لشيء استوفت طبيعته كمالها. واما قوله «الى ما هو الافضل» أراد به الفعل الذي ينبغي الاتيان به لانه افضل ما للشيء. وعرّفها غيرهما من الفلاسفة بانها هيئة او كيفية راسخة في النفس بطيئة الزوال تهيؤ صاحبها الى احسان حاله او اساءتها بالقياس الى نفسه او بالقياس الى فعله. اما بالقياس الى فعله فلان الملكة كيفية تقوّم القوة وتسهل لها الفعل. وعليه فالنفس في حاجة الى الملكة. قال القديس توما ولكي يحتاج الشيء الى الاستعداد لشيء آخر، لا بد من ثلاثة: اولها ان ما يعد يكون غير ما يعد له، بحيث يكون بالقياس اليه كالقوة بالقياس الى الفعل، ومن ثم فما كانت طبيعته غير مركبة من قوة وفعل، وكان جوهره نفس فعله، وكان هو من اجل ذاته، فهذا لا سبيل الى وجود الملكة فيه. فالله اذا الذي هذه الصفة صفته لا يجوز ان يكون فيه ملكة. وهذا القول كان للفرض ولهذا نضرب عن الشرطين الباقيين.

الفيلسوف ف ١ ك ٢ في النفس) . ولكن فعل الله فعل في غاية الكمال . فالفعل اذاً في الله لا ينزَّل منزلة الملكة كالعلم بل منزلة الاعتبار والنظر الذي هو الفعل الاخير والكامل .

و٣ً ايضاً لان الملكـة شيء مكمل للقوة وليس في الله شيء بحسب القوة بل بحسب الفعل فقط (ف ١٦) فاذاً ليس يمكن ان يكون في الله ملكة .

و٤ً ايضاً لان الملكة مـن جنس العرض وليس في الله عرض بتة كما سلَف بيانه ف ٢٣ . فليست اذاً فضيلة تقال على الله قول الملكة بل قول الذات فقط (١) .

٢ (٢)

ثم لما كانت الفضائل الانسانية هي التي تساس بها الحياة

---

(١) يعني بذلك ان الفضيلة لا تنسب الى الله نسبة الملكة بل نسبة الذات لانها ذاته تعالى .

(٢) في هذا العدد وفي الفصول التالية الى ف ٩٧ بحث الماتن جارٍ على الفضائل بوجه الخصوص . ولما كانت الفضائل اما نظرية واما عملية قدّم البحث عن الفضائل العملية اجمالاً ثم تفصيلاً مرجئاً الكـلام على الفضائل النظرية الى الفصل ٩٤ فقال : الفضائل العملية المتعلقة بالحياة العملية متصرفةٌ الى تكميلهـا اما ان تكون لتدريب الانسان في التصرف في الخيرات الجسدية كما ينبغي ، واما لتدريب اخلاقه في حسن المعاشرة السياسية والاجتماعية . واثبت ان لا شيء من هذه يصدق عليه تعالى حقيقة . ثم فصَّل قال : الفضائل العملية منها ما هو لتعديل الانفعالات والآلام وتقويمها ، ومنها ما هو لترويض الافعال والآلام على حسب ما يقسطه العقل والراي الرشيد . وبيَّن

وكانت الحيوة البشرية نظرية وعملية كان ان الفضائل التي تتعلق بالحياة العملية لانها تكملها لا يمكن نسبتها الى الله وذلك :

١ً لان الحيـاة العملية انما هي قائمـة باستخدام الخيرات الجسدية ، ومن ثم فالفضائل التي تـدربها انمـا هي التي بها نحسن التصرف في هذه الخيرات . وما كانت هذه صفته لا يمكن ان يليق بالله . فإذاً ولا تلك الفضائل التي تروّض بها الحياة يمكن ان توجد له تعالى .

و٢ً ايضاً لان مثل هذه الفضائل تكمل اخلاق البشر في معاشرتهم السياسية . ومن ثم فالذين لا يمارسون المعاشرة السياسية فقلما يليق بهم مثل هـذه الفضائل . فلان لا يليق مثلها بالله بالاولى ، لان معاشرته وحياته لهما ابعد من ان يكونا على طريقة حياة البشر .

و٣ً لان هذه الفضائل التي تتعلق بالحياة العملية منها ما نروض به انفعالاتنـا وشهواتنا ، وليس يمكن ان يكون في الله انفعالات . لان الفضائـل التي تتعلق بالانفعالات تستمد نوعها من نفس الآلام والانفعالات استمدادها من مواضيعها الخاصة

أن ما يتعلق منها بالانفعالات والآلام ان حدثت تلك الانفعالات عن ميل الشوق الى خيور جسدية فهذا ليس يقال على الله لا حقيقة ولا مجازا . واما ان كانت الانفعالات حادثة عن ميل التروع الى خـير روحي (ويريد به مـا لا يقع تحت الحس الخارج كالشرف والتسلط) فمثل هذا قد ينسب الى الله على طريق المجاز كما ورد في الكتاب المقدس .

وعلى هذا فان فضيلة العفة تفترق عن فضيلة الشجاعة من حيث ان الاولى مدارها على الشهويات ، والثانية على المخاوف والاقدام على الاهوال . وليس في الله انفعالات وآلام كما سبق بيانه ف ٨٩ . فإذًا ولا هذه الفضائل يمكن وجودها فيه تعالى .

و٤ ايضاً لان مثل هذه الفضائل لا تحل في الجزء العقلي من النفس وانما محلها في الجزء الحسي منها لامتناع وجود الانفعالات في غير الجزء الحسي كما اثبته الفيلسوف ف ٣ ك ٧ من الطبيعيات . وليس في الله جزء حسي بل العقل فقط كما سبق ف ٢٠ و ٢٧ . فبقي اذاً ان هذه الفضائل لا يمكن ان يكون لها محل فيه تعالى حتى ولا باعتبار حقائقها الخاصة .

واما الانفعالات والشهوات التي تتولى الفضائل تعديلها فمنها اولًا ما هو بحسب الميل الشهوي الى خير بدني لذيذ للحس كالمآكل والمشارب والمناكح . والفضائل التي تعدل شهوات هذه الخيور البدنية هي الامساك والطهارة وبالجملة العفة والاعتدال .

ومن ثم لما كانت هذه الملذات الجسدية أبعد من ان تكون في الله كان ان الفضائل المذكورة لا تصدق على الله لا حقيقة لجريانها على الانفعالات والآلام ، ولا الكتاب المقدس نسبها اليه تعالى على طريق المجاز لانه لا يجوز ان يوجد لها شبه في الله بحسب شبه اثر من آثارها .

ثم من تلك الشهوات ما هو من قبيل الشوق الى خير روحي كالشرف والتسلط والغلبة والانتقام وما شاكلها . والفضائل

التي تكفل تعديل الشوق الى مثل هذه هي النجدة اي الشجاعة والشهامة والحلم وما شاكلها . وهذه لا يمكن وجودها في الله تعالى حقيقة لجريانها على الانفعالات والشهوات . على ان الكتاب المقدس ينسبها اليه تعالى تجوُّزاً بناءً على شبه اثرها . فقد قيل عدد ١ ف ٢ من ملوك ١ : ليس قويٌّ كالهنا . وفي عدد ٣ ف ٢ من نبوءة صفنيا : التمسوا الوديع التمسوا الصالح

الفصل الثالث والتسعون

في ان الفضائل التي مدارها على الافعال موجودة في الله (١)

(خلاصة جزء ١ م ٢١ ف ١ وجزء ٢ م ٦١ ف ٥)

من الفضائل التي تقوم بسياسة الحياة العملية وتدبيرها ما لا يكون مداره على الشهوات بل على الافعال كالحق والعدالة والجود والسخاء والفطنة والصناعة .

١ً فلما كانت الفضيلة انما تستمد نوعها من موضوعها او من مادتها ، وكانت الافعال التي هي مواد هذه الفضائل او مواضيعها

---

(١) مدار هذا الفصل على ثلاثة امور . فانه يثبت اولاً مجملاً ان فضائل الحقية (اى الصدق) والعدالة والجود والسخاء والفطنة والصناعة موجودة في الله . ثم يُعقب ذلك ببيان مفصل عن كل واحدة منها ؛ ثم يبين ان بعض الفضائل غيرها لا يجوز صدقه على الله ، وان الفضائل التي يثبتها لله منها مع ذلك ما لا يليق به من جهة بعض افعالها

لا تنافي كمال الله كان انه ليس في هذه الفضائل باعتبار نوعها ما من اجله تكون منفية عن كماله تعالى .

و٢ً ايضاً ان مثل هذه الفضائل لهي كمالات للارادة والعقل . والعقل والارادة هما مبداءان للافعال بمعزل عن الشهوة . والله فيه ارادة عقل لا يفوته شيء من الكمال كما سلف بيانه ف ٤٥ و٧٨ .

فإذاً يمتنع ان لا تكون هذه الفضائل فيه تعالى .

— ٢ —

و٣ً ايضاً ان جميع ما يصدر الى الوجود عنه تعالى انما حقيقته الخاصة موجودة في عقله تعالى كما سبق بيانه (ف٥٤) . وصورة الشيء الذي هو على طريق التكوّن والصيرورة الموجودة في ذهن المكون انما هي الصناعة (١) ولهذا قال الفيلسوف

---

(١) اعلم ان الصناعة ليس يصدق عليها اسم الفضيلة بكل معناه ، بل بجزء من معناه لان تعريف الفضيلة الكاملة انها ملكة تجعل القوة مهيأة لحسن الفعل وتحسن استعمال تلك القوة ، كالعدالة مثلاً فانها تجعل قوة الانسان سريعة التهيؤ الى الفعل بعدالة ، وتجعلها ان تفعل بعدل . اما الصناعة فانها تؤتي قوة حسن الصنع فقط ، وبهذا المعنى يصدق عليها اسم الفضيلة صدقه على ملكات العقل النظري ، ولكنها ، اي الصناعة ، لا تحسن استعمال القوة اذ ان الصانع مع فن صناعته قد يعمل عملاً غير حسن . كالبناء الذي يبني بناء متزعزعاً . فقوام الصناعة اذاً ان يكون المصنوع حسناً مليحاً لا بنية الصانع وحسن ارادته في اجادة المصنوع اذ ان البناء يُمدح لجودة بنائه لا لحسن نيته في البناء .

في كتابه ٦ في علم الاخلاق : الصناعة جودة تصوُّر المصنوعات (اي التي شأنها ان تُصنع) .

فاذاً الصناعة توجد حقيقة في الله ، ولهذا قيل عدد ٢١ ف ٧ من سفر الحكمة : ان الحكمة مهندسة كل شيء هي علمتني .

و٤ً ان ارادة الله انما تتعين الى شيء واحد مما هو سواه بمعرفتها كما سبق بيانه ف ٨٢ . والمعرفة التي تعد الارادة الى العمل انما هي الفطنة ، فان الفيلسوف في ٤ ك ٤ من علم الاخلاق قال : الفطنة جودة تصور المفعولات (اي التي شأنها ان تفعل) (١) . فالله اذاً فيه الفطنة . وهذا ما قيل في عدد ١٣ ف ١٢ من سفر ايوب : والله عنده الفطنة والجبروت .

و٥ً ايضاً قد تبين سابقاً ف ٨٣ ان الله بارادته شيئاً انما يريد ما يقتضيه ذلك الشيء ، وما يقتضيه كمال شيء انما هو واجب له . فالله اذاً فيه العدالة التي شأنها اعطاء كل شيء ما هو له . وعليه فقد قيل عدد ٨ مزمور ١٠ : الرب عادل ويحب العدل

و٦ً ايضاً ان الغاية الاخيرة على ما بيناه ف ٨١ التي من اجلها يريد الله جميع الاشياء لا تتوقف البتة على الاشياء التي

---

(١) قال «الصناعة عن جودة تصور المصنوعات» اي القاعدة الذهنية القويمة التي ترشد الى جعل المصنوع على الحالة التي تنبغي له . وههنا يقول ان « الفطنة جودة تصور المفعولات » . فلكي تفهم ذلك يجب ان تعلم ان بين الصنع والفعل في اصطلاح الفلاسفة فرقاً لان الصنع فعل متعدٍ الى مادة خارجة كالبناء وما شاكل . واما الفعل فمستقر في نفس الفاعل كالارادة .

هي الى الغاية ، لا توقف وجود ولا توقف كمال . وعليه فليس الله يريد اشراك شيء في خيريته ليزداد من ذلك شيئاً ، بل لان نفس الاشراك والفيض يليق به تعالى لياقته بمصدر الخيرية . والعطاء لا لاجل نفع مرجوٍّ منه بل لاجل نفس الخيرية . وجودة العطاء انما هو فعل الجود كما يتضح مما قاله الفيلسوف ك ٤ من علم الاخلاق . فالله جواد وغاية في الجود . والله تعالى على ما قاله ابن سينا (في الهياته) انما هو وحده يجوز أن يوصف بالجود حقيقةً ، لان كل فاعل سواه انما يستفيد من فعله خيراً ما هو غرضه المقصود .

والكتاب المقدس يبين جود الله هذا بقوله عدد٢٨ مزمور١٠٣ تبسط يداك فيشبع الجميع خيراً . وفي عدد ٥ ف ١ رسالة يعقوب : الذي يؤتي الجميع بسخاء خالص بغير امتنان فيعطي .

و٧ً ايضاً ان جميع الاشياء التي تأخذ وجودها من الله لا بُدّ وان تكون حاملة شبهه تعالى من جهة انها موجودة ، ومن جهة انها خيرات ، ولها في عقل الله حقائقها الخاصة ، كما سبق بيانه ف ٤٠ و٥٤ . ومن متعلقات فضيلة الحقية على ما اوضحه الفيلسوف عدد ٨ ك ٤ من علم الاخلاق ان يُظهر المرء نفسه في افعاله واقواله على ما هو عليه . فاذاً فضيلة الحقية موجودة في الله . ولهذا قال بولس عدد ٤ ف ٣ من رسالته للرومانيين : ان الله صادق . وفي عدد ١٠١ مزمور ١١٨ : وجميع طرقك حق .

٣

١ً واما اذا وجد بعض فضائل تتعلق بافعال هي افعال المسودين نحو اسيادهم، كما هي الطاعة والخضوع وما شاكلهما، فهذه يستحيل وجودها في الله .

و٢ً ايضاً ان كان لبعض من الفضائل المذكورة افعال غير كاملة ، فذلك البعض لا يجوز نسبته الى الله من حيث تلك الافعال، كالفطنة من حيث انها فعل جودة المشورة لا تصلح لله لان الاستشارة لما كانت طلباً وبحثاً (١) كما يقال في ف ٩ ك ٦ من علم الاخلاق . وكانت معرفة الله غير مكتسبة اي لا تحصل له بالبحث، كما سبق بيانه ف ٥٧، كان ان مشاورة النفس لا تصلح لله . ولهذا قيل عدد ٣ ف ٢٦ من ايوب : لمن اعطيت المشورة العلك اعطيتها لمن لا حكمة له . وفي عدد ١٤ ف ٤٠ من اشعيا من استشاره ففهمه .

واما من جهة ان الفطنة فعلها الحكم على الاشياء التي تقع

---

(١) الفطنة على ما افاده اريسطو والقديس توما ينطوي تحتها المشورة ثم الحكم ثم الامر . اما كون المشورة بحثاً واستفتاء، فدليله على ما قاله القديس توما (خلاصة جزء ١ قسم ٢ م ١٤ ف ١) ان اختيار ما يجب فعله كما تقتضيه الفطنة انما هو تابع لحكم العقل في الافعال التي ينبغي الاتيان لها ، ومثل هذه الافعال لدورانها على امور جزئية ممكنة وقابلة ان تكون على خلاف ما هي عليه فهي لذلك مظنة للارتياب والشك ، والعقل لا يبدي حكمه في الامور المشكوك فيها الا بعد البحث والروية والتنقيب وهذا البحث والتنقيب هو ما يسمى المشورة والمشاورة .

عليها المشورة واختيار ما يستحسن منها فلا مانع من ان تحمل عليه تعالى .

على ان المشورة قد تقال على الله اما من اجل ما فيها من شبه الخفاء ، لان المشورات تتم خفية ، وعليه فما هو مكتوم في حكمة الله يُسمى مشورة على طريق التشبيه ، كما يتضح من عدد ١ ف ٢٥ من اشعيا حيث قيل : لانك صنعت عجباً مشورات حق وصدق من القديم . واما من جهة ان المشورة فيها ارضاء المستشيرين ، فلان شأن العاقل ان يعلم الطالبين ويفيدهم عناء الانتقال الذهني . و كذلك العدالة باعتبار فعلها التبادلي (١) لا يمكن ان توجد في الله لانه تعالى لا يأخذ شيئاً من اخر . ولهذا قيل عدد ٣٥ ف ١١ رومانيين : فمن سبق فاعطى له شيئاً فيكافأ وفي عد ٢٦ ف ٤١ من ايوب : من بادأني بنعمة فأوفي له .

ولكنه يقال من وجه المماثلة اننا نعطي الله شيئاً من حيث انه يتقبل عطايانا .

---

(١) لما كانت العدالة البدلية تفرض تمام المساواة بين الشيء المعطى والشيء المأخوذ او المعطي والقابل ، كان لا بد لتحقق معنى المساواة من أمرين : اولهما مطلق المساواة بين المعطى والمقبول بان يعطى من له خمسة خمسة لا اكثر ولا اقل . وثانيهما ان يكون العطاء عطاء حقيقياً بان يكون ما يقال انه اعطي هو بالحقيقة للمعطي لا للمعطى له من حيث هو معطًى له والا كان العطاء وفاء لاعطاء . فان فات شرط من الاثنين بطلت العدالة ان تكون بدلية . والله كما قال المتن لا يأخذ من الخليقة شيئاً لم يكن له تعالى .

فينتج اذاً ان الله لا يوصف بالعدالة البدليـة بل بالعدالة التوزيعية فقط . ولهذا قال ديونيسيوس ف ٨ في الاسماء الالهية: يتمجد الله بالعدالة لانه يوزع على الاشياء بحسب مرتبتها ومقامها. وذلك على وفق ما قيل في عدد ١٥ ف ٢٥ من متى : واعطى كل واحد على قـدر طاقته .

٤ (١)

ثم يجب ان تعـلم ان الافعـال التي تجري عليها الفضائـل المذكورة لا تتوقف من حيث حقائقها على الامور الانسانية، اذ ان الحكم في ما ينبغي فعله ، والعطاء او الافاضة توزيعاً ليس شيء من ذلك يختص به الانسان وحده وانما هوشان كلٍ من له عقل . ولكنها اي تلك الافعال من حيث تخصيصها قصراً بالامور الانسانية فانهـا تستفيد من هذه نوعاً ما، كما أن الاعوجاج في الانف يحصل عنه نوع القَعَم اي المَيَل او الفَطسة .

فينتج اذاً ان الفضائل المذكورة، من جهة انها تدبر الحياة الانسانية العاملة ، فهي معدّة ومهيأة لتلك الافعال. ولانها مقصورة التخصيص على الامور الانسانية تستمد منها نوعها فهذه الفضائل

---

(١) ما يقال في هذا العدد دفع لما قد يرد من الاعتراض القائل بان الماتن في الفصل السابق اثبت مطلقاً وبلا قيد ان الفضائل المتعلقة بحياة الانسان العملية من حيث انها تكمل هذه الحياة ليست توجد في الله . وهو في هذا الفصل يثبت وجود بعضها فيه ، فيوهم ان بين القولين تناقضاً، فاذا امعنت النظر في الجواب وضح لك وجه التوفيق بين القولين .

باعتبار هذه الحيثية فيها لا يجوز نسبتها الى الله .

واما اذا اعتبرنا الافعال المذكورة ، بما لها من معنى العموم والشمول ، فيجوز حينئذ اثباتها للامور الالهية . لانه كما ان الانسان يكون موزعاً للخيرات البشرية كالمال والشرف ، فكذلك الله يوزع كل خيرات العالم . فالفضائل المذكورة اذاً هي في الله اعمُّ شمولاً وتناولاً منها في الانسان ، لانه كما ان العدالة في الانسان ينصرف امرها الى المدينة والمنزل فكذلك عدالة الله تشمل العالم باسره . وعليه فتكون الفضائل الالهية مُثُلاً لفضائلنا ، لان ما كان من الموجودات مخصصاً وجزئياً فانما يكون شبهاً للموجودات المطلقة كحال نور الشمعة بالنسبة الى نور الشمس .

واما سائر الفضائل التي لا توجد في الله حقيقة فهذه لا مثال لها في طبيعته تعالى بل مثالها في حكمته فقط لاشتمالها على الحقائق الخاصة لجميع الموجودات كما هو شأن سائر الأمور الجسمانية (١) .

---

(١) لكي تفهم هذا القول يجب ان تعلم ان الاشياء على ما قاله الشارح نقلاً عن القديس توما انما توجد في الله وجودها في مثالها على نوعين ، لان مثال الاشياء اما ان يكون في طبيعة الله نفسه ، واما في عقله وحكمته : فالاشياء التي مثالها في طبيعة الله هي التي توجد فيه تعالى وفي المخلوقات بمعنى واحد صوري ، اي باعتبار حقيقتها ، لكن مع فرق انها في الله في غاية كمالها وبنوع فائق ، واما في الخليقة فبحالة نقصها وانحصارها في حدود معلومة . فتكون هذه الاشياء ممثلة لمثالها في طبيعة الله تمثيل الناقص والمتناهي للكامل والغير المتناهي ومن هذا القبيل الحكمة ، لان حقيقتها الصورية في الله هي نفسها في الانسان . واما الاشياء التي يقال ان مثالها في عقل الله وحكمته

الفصل الرابع والتسعون

في ان الفضائل النظرية موجودة في الله (١)

كون الفضائل النظرية موجودة في الله حقيقة لا يمكن ان يعتريها ريب وذلك :

١ً لانه ان كانت الحكمة كما قال الفيلسوف (في مفتتح علم ما وراء الطبيعة) هي معرفة العلل السامية ، وكان الله يعرف نفسه باخص نوع ولا يعرف شيئاً آخر الا بمعرفته نفسه كما تبين ف ٤٧ وما يليه ، وهو تعالى العلة الاولى للجميع فمن

لا في طبيعته، فهي التي لا تقال عليه تعالى حقيقة بل مجازاً، وهي التي يدرك عقله تعالى حقائقها كما قال الماتن . فهذه انما يقال ان مثالها في عقل الله على نحو ما يقال مثلاً ان تصور الحجر في العقل هو مثال الحجر . فاذا فهمت هذا ينجلي لك معنى كلام الماتن .

(١) يجب ان تعلم ان الملكات العقلية التي هي الحكمة والعلم والعقل اي التعقل تسمى فضائل كما اثبته القديس توما (في ف ١ مطلب ٥٧ من جزء ١ف ٢ من خلاصته) ذلك لان الملكة انما تسمى فضيلة من وجهين: اولهما لانها تعطي قوة جودة الفعل، وثانيهما لانها تجعل مع هذه القوة حسن الاستعمال ايضاً ؛ وهذا الثاني خاص بالقوة النزوعية الشهوية ؛ واما الاول فثمرة الملكات العقلية النظرية ، وتسمى هذه ايضاً فضائل لان الفضيلة تسمى فضيلة بالقياس الى الخير ، والملكات العقلية تعطي قوة اجادة الفعل الذي هو النظر في الحق وتأمله ؛ ولان هذا الفعل فعل باطن لا يتعدى الى الخارج ، سموها فضائل نظرية للتفرقة بينها وبين الفضائل الادبية العملية المنصبة على العمل الخارج

البيّن الواضح انه يجب نسبة الحكمة اليه بنوع اخص . ولهذا قال ايوب عدد ٤ ف ٩ : انه حكيم القلب شديد البأس . وقيل عدد ١ ف ١ ابن سيراخ : كل حكمة فهي من الرب ولا تزال معه الى الابد . وقال الفيلسوف في اول كتابه في علم ما وراء الطبيعة : الحكمة تملك الهي لا انساني .

و٢ً ايضاً ان كان العلم انما هو معرفة الشيء لعلته الخصوصية والله يعرف نظام جميع العلل والمعلولات ، وبهذا يعرف العلل الخصوصية لافراد الاشخاص كما تبين ف ٥٤ . فمن الواضح انه تعالى يوجد له العلم حقيقة ولكن لا العلم المسبب عن البرهان كعلمنا الحاصل عن القياس البرهاني كما سبق بيانه ف ٥٧ .

وعليه قيل في عدد ٣ ف ٢ من ملوك ١ : الله رب العلوم .

و٣ً ايضاً ان كانت المعرفة العارية عن المادة لبعض الاشياء والحاصلة عن غير انتقال ذهني هي العقل ، ومعرفة الله بجميع الاشياء هي كذلك كما تقدم بيانه ف ٥٧ ، كان ان العقل اولى ان يكون موجوداً في الله .

وعليه فقد قيل في عدد ١٣ ف ١٢ من ايوب : ولله المشورة والفطنة .

وان هذه الفضائل هي ايضاً مُثُل لفضائلنا على نحو ما ان الكامل مثال لغير الكامل .

الفصل الخامس والتسعون

في ان الله لا يمكنه ان يريد الشر

(خلاصة جزء ١ ف ٩ مطلب ٩)

مما قررناه الى ههنا يمكننا ان نبين انه يستحيل ان يريد الله الشر وذلك :

١ً لان فضيلة الشيء هي ما بحسبها يفعل المرء خيراً . وكل فعل لله انما هو فعل فضيلة ؛ اذ ان فضيلته كما قدمنا بيانه ف٩٢ انما هي نفس ذاته (١) فاذاً لا يمكنه ان يريد الشر .

و٢ً لان الارادة لا تنصرف ابداً الى الشر (٢) الا عن ضلال حاصل في العقل ولو جزئي مخيَّر فيه . وذلك لانه لما كان موضوع الارادة هو الخير المدرك حصل ان الارادة لا يمكنها ان تنصرف الى الشر الا اذا عُرض عليها الشر في هيئة الخير

---

(١) ان ذات الله وان كانت تمتاز عن فضيلته اعتباراً، فكلتاهما مع ذلك واحد حقيقة . وعليه فليس فعل يصدر عن ذات الله الا وهو صادر عن فضيلته . ومن ثم كان من المستحيل ان يكون في فعل الله شر لسبب نقص في مبدئه الفاعلي، لان مبدأه هذا هو نفس ذاته .

(٢) ذلك لان الشر ضد الخير، وقوام الخير ان يكون مشتهى، فقوام ضده ان لا يكون مشتهى . فاذاً ليس شر من حيث هو كذلك بمشتهى بنزوع طبيعي او بنزوع حيواني او بشوق عقلي اعني الارادة . ولكنه قد يشتهى بطريق العرض لمقارنته للخير المشتهى، كمن يزني فانه يقصد اللذة التي تلاصقها معرَّة الاثم .

بوجه ما ، وهذا لا يمكن حدوثه من دون ضلال . وليس يمكن ان يكون في معرفة الله ضلال كما سبق بيانه ف ٦١ .

فاذاً يستحيل ان يكون في ارادته ميل الى الشر .

و٣ً ايضاً ان الله هو الخير الاعظم كما سبق ايضاحه ف٤١ . والخير الاعظم لا يطيق مشاركة الشر ، كما ان ما هو غاية في الحرارة لا يطيق مزيجاً من البرودة . فاذاً يستحيل على ارادة الله ان تندفع منحرفة الى الشر .

و٤ً ايضا لما كان الخير متضمناً معنى الغاية (١) كان ان الشر لا يقع في الارادة الا بانحرافها عن الغاية . وارادة الله لا يمكن ان تصرف عن غايتها ، اذ لا يمكنه ان يريد شيئاً الا بارادته نفسه كما تقدم بيانه ف ٧٤ وما يليه .

فاذاً لا يمكنه ان يريد الشر . وهكذا يتضح ان حريّة الاختيار في الله من طبعها ثابتة الاستقرار في الخير . وهذا ما قيل عدد ٤ ف ٣٢ من تثنية الاشتراع : الله حق امين لا جور عنده . وقيل ايضاً في عدد ٣ ف ١ من نبوءة حبقوق : عيناك اطهر من ان تنظر الى الشر ولست تطيق النظر الى الاصر (الذنب) .

---

(١) اعلم ان الخير الذي فيه معنى الغاية هو الخير الاول وبالذات ، لانه الخير المشتهى من اجل ذاته لا المشتهى لتأديته الى خير اخر غيره . وقد يكون ايضاً الخير الذي يكون به فعل الارادة خيراً (قديس توما في كتابه في الحق ف ١ مسئلة ٢١)

وبهذا يندفع بهتان اليهود القائلين في التلمود ان الله خطئ مرة ثم تطهر من الخطأ . وبهتان اصحاب لوسيفير القائلين ان الله خطئ بطرده لوسيفورس .

الفصل السادس والتسعون

في ان الله لا يبغض شيئاً (وانه من المحال ان يكون فيه تعالى بغض لشيء ما)

١

ومما تقدم يتضح انه يستحيل ان يكون في الله بغض لشيء وذلك :

١ً لانه كما ان المحبة هي الى الخير فكذلك البغض هو ينسب الى الشر ، لاننا نريد الخير لمن نحبه والشر لمن نبغضه . فان كان يستحيل على ارادة الله ان تميل الى الشر كما سبق بيانه في الفصل المتقدم فمستحيل ان يكون له تعالى بغض لشيء .

و٢ً ايضاً ان ارادة الله كما تبين ف ٧٥ انما تنصرف الى جميع ما سواه من حيث انه لارادته ومحبته وجوده وخيريته يريد ان يفيض هذه باشراكه الجميع في شبهه بقدر الامكان . فاذاً الامر الذي يريده الله في الاشياء التي هي دونه انما هو ان يكون فيها شبه خيريته . وخير كل شيء هو اشتراكه في شبه الله لان كل خيرية ان هي الا شبه ما بالخيرية الاولى (ف ٤٠) .

فاذاً يريد الله الخير لكل شي. فاذاً لا يبغض شيئاً .

و٣ً ايضاً ان الاشياء جميعها تاخذ من الموجود الاول اصل وجودها كما تبين ف١٣ . فاذاً لو كان الله يبغض شيئاً منها لكان يريد ان لا يكون هذا في الوجود، لان الوجود خير كل شي، ومن ثم لكان يريد ان فعله الذي به يخرج هذا الشي الى الوجود بواسطة او بغير واسطة لا يكون موجوداً لما قد بينا ف ٨٣ من ان الله اذا اراد شيئاً فلا بدَّ وان يريد جميع مايقتضيه ذلك الشي. وهذا مستحيل ، ويتضح ذلك من انه ان كان خروج الاشياء الى الوجود بارادته فلا بدَّ حينئذ من ان الفعل الذي تخرج هي به الى الوجود يكون فعلاً مراداً . وكذلك الحال ان كان هو علة للاشياء بالطبع لانه تعالى كما انه يرتضي بطبيعته فكذلك يرتضي بكل ما تقتضيه طبيعته (١) فاذاً

---

(١) تحرير هذا البرهان ان الله لو كان يبغض شيئاً من الموجودات الصادرة عنه بواسطة اوبغير واسطة لكان بالضرورة يريد لا وجوده، لان الوجود خير كل شي. والبغض ارادة الشر لشي من حيث الشر شر . فيلزم عن ذلك انه تعالى لا يريد وجود فعله الايجادي الحاصل لتوقف وجود الشي عليه، وهذا محال. لانه ان وضعنا ان صدور الاشياء عنه تعالى حاصل بارادته كان فعله الايجادي بالضرورة مراداً، وقد وُضع انه غير مراد وهذا خلف . وان وضعنا ان صدور الاشياء عنه صدور طبيعي لا ارادي نتج ايضاً ان الله راض بهذا الفعل الاصداري، لان رضاه بطبيعته يستلزم ضرورة رضاه بما تقتضيه طبيعته اي بفعله الاصداري الطبيعي . وقد وضح ان هذا الفعل ايضاً غير مراد وهذا خلف . فاذاً يريد الله فعله الايجادي

ليس عند الله بعض ومقت لشيء .

وٖ٤ً ايضاً ان ما يوجد في جميع العلل العاملة بالطبع لهو بالضرورة احق بان يوجد في الفاعل الاول . ونرى ان الفواعل جميعها كلاً على حسب حاله تحب مفاعيلها من حيث هي كذلك . فان الوالدين يحبان اولادهما والشاعر قريضه والصانع مصنوعاته . فاذاً ان لا يكون الله الذي هو علة كل شيء مبغضاً لشيء بالاؤلى .

وهذا يصدع به قول الحكمة عدد ٢٥ ف ١١ : لانك تحب جميع الاكوان ولا تمقت شيئاً مما صنعت .

٢

٥ً الا انه يقال على سبيل المماثلة (١) ان الله يبغض بعض

او لا اقل من ان يكون راضيا به على مذهب القائلين بصدور الاشياء عنه تعالى صدوراً طبيعياً . وعلى كلا الحالين فيكون مريداً لوجود الاشياء الموجودة لاستحالة ان لا تكون موجودة مع بقاء فعل الايجاد . فاذاً يستحيل ان يكون في الله بغض لشيء من الموجودات . وهذا دقيق وجليل فاحفظه .

(١) قال « على سبيل المماثلة او المشاكلة » لوجهين : اولهما لان الله يريد ان الشر المضاد للخير الذي يريده لخلائقه لا يكون موجوداً . وما لا نريد وجوده يقال اننا نمقته ؛ وبهذا المعنى يقال ان الله يبغض الشر على ما ورد في قول ذكريا المذكور فلا يكون البغض وارداً بمعناه الحقيقي بل مقول على نحو من الاستعارة والمجاز

والوجه الثاني ان الله يريد للخلائق خيراً اعظم وهذا الخير قد لا يمكن حدوثه الا مصحوباً بعدم خير اصغر فحملت ارادة الله على عدم الخير الاصغر واطلق عليها اسم البغض على انها باسم الحب احق

الاشياء وذلك على وجهين :

اولهما ان الله لكونه يحب الاشياء ويريد خيرها فانه يريد ان لا يكون ما يضاد الخير وهو الشر . وعليه فيقال ان الله يمقت الشرور ، اذ ان ما لا نريد وجوده يقال اننا نمقته ونبغضه، بدليل ما قيل عدد ١٧ ف ١١ من ذكريا : ولا تفكروا شراً في قلوبكم الواحد على قريبه ، ولا تحبوا يمين الزور فان هذه جميعها قد مقتها يقول الرب . وليست هذه الاثار المذكورة من الاشياء القائمة بذاتها والتي يتعلق بها حقيقة البغض او الحب .

والوجه الثاني لان الله يريد خيراً اعظم وهذا قد لا يكون من دون ان يستصحب عدم خير أصغر . وهكذا يسمى هذا بغضاً وهو احق ان يسمى حباً . فلما كان الله يحب خير العدالة وخير نظام العالم وهذا قد لا يمكن ان يكون من دون عقوبة البعض او فساد بعض الاشياء كان انه يقال ان الله يبغض من يريد معاقبته وما يريد فساده . وعليه قيل عدد ٣ ف ١ من ملاخيا : وقد ابغضت عيسو . وفي عدد ٧ مزمور ٥ : وقد ابغضت جميع فاعلي الاثم . تهلك جميع الناطقين بالكذب . سافك الدماء والماكر يمقته الرب .

الفصل السابع والتسعون

في ان الله حيّ هو

(خلاصة جزء ١ م ١٨ ف ٤)

ومما قررناه في ف ٤٤ و ٧٢ يحصل بالضرورة ان الله حيّ هو وذلك :

١ً قد بينا هناك ان الله عاقل ومريد . والتعقل والارادة لا يختصان الا بمن هو حي . فالله اذاً حي .

و٢ً ان الحيوة انما نسبت الى بعض الاشياء لانها شوهدت متحركة من ذاتها لا عن غيرها ، ولهذا فان ما يرى متحركاً من ذاته ولا ترى العامة محركاته ، فاننا نسميه حياً على سبيل المشابهة ، كما تسمى الماء الجارية ماء حيّة ، ولا تسمى بها الماء الراكدة في الآبار او في البرك الساكنة .

ولا يتحرك من نفسه حقيقة الا ما يتحرك من نفسه مركباً من محرك ومتحرك كما هو شأن المتنفسات . وعليه فهذه وحدها يقال انها حية حقيقة . واما جميع ما سواها فانما يتحرك عن محرك خارج مولد او رافع لمانع او دافع . ولما كانت الافعال الحسية انما تتم مع الحركة قد زادوا على ذلك ان قالوا كل ما يدفع نفسه الى افعاله الطبيعية وان لم يكن ذلك مصحوباً بالحركة فيقال انه حيّ . ومن ثم كان التعقل والاشتهاء والحس افعالاً حيوية . والله في اقصي البعد ان يفعل بغيره وانما هو فاعل بنفسه .

فالحياة اذاً هي في غاية الصدق عليه .

و٣ً ايضاً ان الوجود الالهي يستغرق كل كمال الوجود كما سلف بيانه ف ٢٨ والحياة (مصدر) وجود كامل (١) ولهذا فذوو الحياة في رتبة الموجودات يفضلون ما لا حياة لها . فوجود الله اذاً حيوة . فهو إذاً حي .

و٤ً تصدع بهذه الحقيقة شهادات الكتاب المقدس . قيل عدد ٤٠ ف ٣٢ من تثنية الاشتراع : انا حي الى الابد . وفي عدد ٣ مزمور ٨٣ : ويرنم قلبي وجسمي للاله الحيّ .

الفصل الثامن والتسعون

في ان الله هو نفس حياته

(خلاصة جزء ١ م ١٨ ف ٢ وم ٢٣ ف ٣)

ويتضح فوق ذلك مما قلناه قريباً ان الله نفس حياته وذلك :

١ً لان حيوة الحي هي نفس أن يحيا مدلولاً عليه بصفة التجريد كما ان الركض ليس في واقع الامر سوى ان يركض (٢) وان يحيا لذوي الحيوة هو نفس وجود ذوي الحيوة (٣)

---

(١) اي كون الشيء هو كونه موجوداً كاملاً .

(٢) يعني ان الحياة التي هي اسم تدل على الحياة التي هي مصدر حي دلالة الاسم المجرد على المقيد المعين العيني .

(٣) قوله « نفس وجودها » لا يريد به وجود ذوي الحيوة بمعناه المطلق بل ذلك الوجود الذي له ان يتحرك من ذاته اي الذي له الحيوة

كما يتبين من كلام الفيلسوف ف ٥ ك ٢ في النفس . ذلك لانه لما كان الحيوان انما يقال انه حي لان له نفساً يكون له بها الوجود ، لانه يكون على حسب صورته الخاصة ، كان لا بد من انه ان يحيا ليس يكون شيئاً آخر سوى ذلك الوجود الحاصل عن تلك الصورة . والله هو نفس وجوده كما سلف ف ٢٢ . فاذاً الله هو نفس ان يحيا . فاذاً هو نفس حياته .

و٢ً ايضاً لان نفس (قولك) ان يتعلق هو (قولك) ان يحيا نوعاً من الحيوة كما يتضح من قول الفيلسوف ف ٢ ك ٢ في النفس . لان (ان يحيا) هو فعل ذي الحيوة . والله هو نفس تعقله كما تبين ف ٤٥ . فاذاً هو نفس فعل حيوته ونفس حياته .

و٣ً ايضاً لو ان الله ليس نفس حياته للزم لكونه حياً (كما

اذ ليس الحيوة بالقياس الى ان يحيا كما هي الذات بالقياس الى الوجود، اعني لا ينزل اسم الحيوة منزلة الذات مطلقاً، وان يحيا منزلة الوجود مطلقاً، والا كان في جميع الاحياء الذات والوجود واحداً وهذا باطل في غير الله، لان كل مخلوق فالذات فيه غير وجوده كما تبين لك من قبل . ولهذا قال الماتن: فلا بد من ان قولك ان يحيا لا يدل على شيء اخر سوى ذلك الوجود ويعني به ذلك الوجود المفيد بانه حاصل عن تلك الصورة، اي النفس التي هي المبدأ لذلك الوجود النوعي . فقد قال اريسطو في المحل المذكور في المتن: النفس علة ومبدأ الجسم الحي فهي علته الصورية والغائية والفاعلة، اي انها هي المبدأ الذي تحصل عنه الحركة . واما كونها العلة الصورية للجسم الحي فلان العلة الصورية للشيء هي التي تعطيه الوجود . والنفس تعطي ذوي الحيوة الوجود اذ لا حيوة للاحياء الا بالنفس . وان يحيا ذو الحيوة انما هو له نفس الوجود . اعني ان وجود الحي كونه حياً .

تبين في الفصل السابق) ان يكون حياً بالاشتراك في الحيوة .
وكل ما كان بالاشتراك فانما مرجعه الى ما هو بالذات . وعليه
فيكون الله مرجع الى شيء هو اقدم منه ، يحيا هو به ، وهذا محال
كما اتضح لك مما قلناه ف ١٣ .

و٤ً ايضاً اذا كان الله حياً كما اثبتناه في الفصل السابق
فلا بد من ان تكون فيه الحيوة . فان لم يكن هو نفسه
حياته بعينها كان فيه شيء ليس هو نفسه ، فكان اذاً مركبا . وقد
ابطلنا هذا ف ١٨ . فاذاً الله هو نفس حياته . وهذا ما قاله
يوحنا في عدد ٦ ف ١٤ من انجيله قال : انا هو الحيوة .

الفصل التاسع والتسعون

في ان حياة الله سرمدية

(خلاصة جزء ١ ر ١٠)

ويتحصل من هذا ان حياة الله سرمدية وذلك :

١ً لانه لا شيء يُعدم الحياة الا بانفصال الحياة عنه . ولكن
يستحيل ان يفصل الشيء عن نفسه ، لان كل فصل انما يتم
بقطع شيء عن آخر . فاذاً يستحيل ان يزايل الله الحياة لانه
نفس حياته كما اثبتناه في الفصل السابق .

و٢ً ايضاً ان يكون شيء تارةً موجوداً وطوراً غير موجود
فذلك لا يكون الا لعلة ، اذ لا شيء يخرج نفسه من اللاوجود

الى الوجود، لان ما ليس بعدُ موجوداً ليس يفعل. وحيوة الله لا علة لها كما ان وجوده لا علة له. فاذاً ليس يكون الله تارة حياً وحيناً غير حي، وانما هو دائماً حي. فاذاً حيوته سرمدية.

و٣ً ايضاً ان كل عمل فان عامله يبقى وان كان عمله قد يمر على التعاقب، ولهذا فان المتحرك في حال الحركة انما يبقى في كل مدة الحركة ثابت الذات وان لم يكن بحسب الاعتبار. وعليه فحيثما يكن الفعل هو نفس الفاعل فمن الضرورة اللازمة ان لا يكون ثم شيء يمر على سبيل التعاقب بل لا بد من ان يكون الكلُّ موجوداً معاً (١). والتعقل والحيوة نفس الله كما سبق بيانه ف ٤٥ و٤٨. فاذاً ليس في حياته تعاقب بل كلها موجودة معاً. فاذاً هي سرمدية.

و٤ً ايضاً ان الله منزه عن كل تغير البتة (٢) كما تقدم

(١) معناه ان كل فعل انما يبقى فاعله قائماً ما دام فاعلاً لان الفعل شان ما هو موجود بالفعل. فاذاً حيثما يكن الفاعل الثابت هو نفس فعله فلا يجوز ان يجري فعله على التعاقب والتجدد، كما ان نفس الفاعل لا يعرض له التجدد. ونريد به الفاعل الاصيل. وعليه فان كان الفاعل سرمدياً كما هو الله وجب ان يكون الفاعل والفعل سرمديين لانهما واحد.

(٢) ان السرمدية على ما عرفها بويسيوس في كتاب التعزية ٣ انما هي امتلاك الحيوة الغير المنتهية (ابتداء وانتهاء) كله معاً امتلاكاً كاملاً. فينتج من هذا التعريف ان السرمدية تختص بامرين، كون ما في السرمدية غير منته، اي لا اول له ولا آخر، اطلاقاً لاسم الانتهاء على كليهما. ثم كون السرمدية خالية من التعاقب لوجودها كلها معاً. لان كل وجود

بيانه ف ١٣ . وما تحدث له الحيوة او يُعدمها او ما احتملت حياته التعاقب، فذلك متغير، لان حيوة شيء انما تبدأ بالولادة اي التكوين وتزول بالفساد . واما التعاقب فانما هو لحركة ما .

فالله اذًا لم يكن لحياته ابتداء ولن يكون لها زوال وانتهاء ولا هو يطيق التعاقب في حياته . فاذاً حياته سرمدية .

ولهذا قد ورد عدد ٤٠ ف ٣٢ تثنية على لسان الرب : انا حيٌّ الى الابد . وفي عدد ٢٠ فصل اخير من الرسالة ليوحنا : هذا هو الاله الحقيقي والحياة الابدية .

ليس له مبتدأ ومنتهى بحسب الزمان فليس فيه اول واخر فلا تعاقب بل كله حاصل معاً .

ولهذا لا يختص التعاقب في الحيوة الا بالفاسدات ليس غير . ولكن هذا التعاقب لا يلحق الوجود الجوهري باعتباره في ذاته بل لسبب في الحركة اللاحقة التي بها يحفظ الوجود نفسه او الحيوة نفسها، او يميل كل منهما الى الزوال . ولهذا قال المأتن : ان التعاقب اي تعاقب الوجود انما يكون لسبب الحركة . فتنبه .

الفصل المتمم المائة

في ان الله سعيد

(خلاصة جزء ١ م ٢٦)

فبقي علينا ان نثبت مما تقدم ان الله سعيد (١) فنقول.

١ً ان كل طبيعة عقلية فخيرها الخاص انما هي السعادة (٢). فاذاً لما كان الله عاقلاً كان ان السعادة تكون خيره الخاص. الاَّ ان نسبته الى خيره الخاص ليست كنسبة من يميل الى خير خاص به منتظر، اي غير محصول عليه، لان هذا شأن الطبيعة المتحركة والموجودة بالقوة، وانما نسبته تعالى اليه نسبته الى خير قد حصل له. فاذاً ليس الله يتشوّق السعادة كما نتشوقها نحن بل هو حاصل عليها ومانع بها. فهو اذاً سعيد

و٢ً ايضاً ان ما تشتاق اليه الطبيعة العقلية اشد الشوق او تريده باصدق ارادة انما هو ما كان في غاية الكمال فيها

---

(١) السعادة على ما عرفها بويسيوس (في كتابه التعزية ٣) هي الحالة المستجمعة لكل الخيرات. وعرفها القديس توما (خلاصة جزء ١ م ٢٦ ف ١) بانها الخير الكامل للطبيعة العقلية التي من شانها وحدها ان تعرف استغناءها بالخير الحاصلة هي عليه والتي يناسبها ان يعرض لها الخير والشر وان تكون ربة افعالها.

(٢) اراد بقوله الخير الخاص بالطبيعة العقلية الخير المعدة هي له من حيث هي طبيعة عقلية، والخير الذي تعد له الطبيعة العقلية من حيث كذلك انما هو السعادة، لان السعادة كمالها الاخير.

وهـذا هو سعادتهـا . وكل شي، فالاكمل فيه انما هو عملـهُ الاكمل (١) لان القوة والملكة يتكملان بالعمل . ولهذا قـال الفيلسوف عدد ١ ف ٨ ك ١٠ في علم الاخلاق : انما السعادة عمل كامل .

وكمال العقل يتوقف على اربعة امور .

اولها جنس العمل بان يكون العمل مستقراً في نفس العامل . وقولي العمل المستقر في نفس العامل اريـد به العمل الذي لا يحصل عنه شي، غـير نفس العمل كالبصر والسمع (٢) . فان

(١) قال « الاكمل في كل شي، هو فعله الاكمل » مريداً تفضيل الفعل على جميع ما سواه من الكمالات الثانوية الطارئة على الكمال الاولي الذي هو الكمال الجوهري، لان ما هو الاكمل مطلقاً في الشي، انمـا هو جوهر الشي، . وما يطرأ عليه في حال كمال وجوده انمـا هو ما يسمونه الكمال الثانوي وهو اخص من الكمال الجوهري .

وكون ما قلناه مراد الماتن دليله قوله « لان القوة والملكة تتكملان بالفعل » والقوة والملكة من الكمالات الطارئة على الكمال الجوهري . فاذاً اشرف ما في الكمالات الثانوية هو الفعل . ولكن للنفس قوى كثيرة ولكل قوة فعلها الخاص فاي فعل من افعال تلك القوى اشرفها واكملها ؟ فالجواب عليه فيما اجاد قوله الماتن اذ جعل كمال الفعل متوقفا على اربعة امور كما ترى في المتن . وقد ذكرها ابن سينا مجملا في الهياته فصل في ان الله عاشق ومعشوق ولاذ وملتذ فراجعها فيه اذا شئت .

(٢) ان بين الفعل المستقر في النفس وبين الفعل المتجاوز فرقاً عظيماً . فان المستقر لا يحصل عنه شي، في المنفعل بل مـا تنتهي اليه القوة بفعلها

مثل هذه الاعمال انما هي كمالات اصحابها ، وقد يمكن ان تكون المقصود الاخير لانها غير معدة لمفعول هو غاية . واما الفعل او العمل الذي يلزم عنه مفعول ما غير نفس العمل فانما هو كمال المعمول لا العامل . وتكون نسبة العمل اليه نسبته الى الغاية . ومن ثم فان مثل هذا العمل الصادر عن الطبيعة العقلية لن يكون سعادته او غبطته .

هو نفس فعلها، كالتعقل مثلاً فان هذا الفعل لا يعمل شيئاً في الشيء المعقول وانما هو مجرد قبول الصورة المعقولة التي يدور عليها الفعل والتي تجعل العقل بالفعل، وهي الشبه المعقول للشيء ويسمى معنى الشيء .

فالعقل حينئذٍ يتصور ذلك المفهوم وتصوره هذا للمفهوم او لشبه الشيء يسمى كلمة العقل، ولكن هذه الكلمة التي يصوغها العقل ليس ما ينتهي اليه فعله بل الكلمة انما معدة للتعقل، اي لكي يدرك العقل الشيء بها . وهذا معنى قول الماتن « قد يمكن ان تكون (الافعال المستقرة) المقصود الاخير، لانها غير معدة لمفعول يكون غاية .

وبهذا القيد اشار الى ان التعقل مثلاً قد يحصل عنه شيء اي الكلمة كما قلنا . الا ان هذا الحاصل ليس غاية ينتهي اليها فعل القوة كما فهمت . فينتج اذاً ان الفعل المستقر الذي هو كمال القوة انما هو كمال صاحبه لاستقراره فيه وعدم تجاوزه الى ما وراءه فهو اذاً غاية القوة . وهو اذا استتم الشروط الباقية المذكورة يكون فيه السعادة والغبطة لصاحبه واما الفعل، المتجاوز الذي يتم في المنفعل وينتهي اليه فهو كمال المنفعل لا الفاعل، كصناعة البناء مثلا فان اجادة فعلها كمال البناء لا كمال الصانع (راجع ما ورد في ف ٥٣ من هذا الكتاب) . ولهذا لا تقوم السعادة بمثل هذا العمل ، لان السعادة تقوم باستجماع السعيد كمالاته وخيراته .

وثاني الامور المتوقف عليها كمال العمل هو مصدره بان يكون العمل عمل القوة الاسمى ومن ثم ليست السعادة فينا باعتبار عمل الحس بل باعتبار عمل العقل المكمل بالملكة (١) .

والامر الثالث موضوع الفعل . ومن اجل هذا كانت السعادة الاخيرة لنا قائمة بادراك اسمى مدرك .

والامر الرابع هو صورة الفعل ، بان يتم الفعل على وجه الكمال والسهولة والمتانة والثبات والالتذاذ .

وعمل الله هذه صفته ، فانه عاقل وعقله فوق سائر القوى ولا حاجة لعقله الى ملكة مكملة لانه كامل في ذاته كما تبين ف ٤٥ ، وهو تعالى يدرك ذاته التي هي اسمى المدركات ، باكمل ادراك ، وعلى اسهل وجه اشد التذاذ . فالله اذاً سعيد .

و٣ً ان السعادة انما هي ما اليه يسكن الشوق شبعاً لانها اذا حصلت فلا يبقى معها مستزيد يطمح اليه الشوق ، اذ انها الغاية القصوى . فاذاً من كان كاملاً مستجمعاً لكل ما يمكنه ان يتشوقه فذلك لا بد وان يكون سعيداً . ولهذا قال بويسيوس في كتابه في التعزية ٣ : السعادة هي الحالة الكاملة باجتماع كل الخيرات . وكمال الله هذا شأنه وهو انه كما تبين ف ٢٨ و٣١ يشتمل على كمال بضرب من البساطة . فالله اذاً سعيد حقاً .

---

(١) قال المكمل بالملكة لان فعل العقل الانساني ليس يكون كاملاً الا اذا تكمل بالملكة . ولكن هذا لا يصدق على الله بدليل ما اضافه الماتن من ان عقل الله بغنى عن ان تكمله الملكة لانه كامل بذاته .

و٤ً ايضاً ان كل واحدٍ ما دام ينقصه شيء هو في حاجة اليه فلا يكون سعيداً لعدم امتلاء شوقه . واما من كان مستغنياً بذاته غير مفتقر الى شيء فانما هو سعيد . وقد بينا لك ف ٨١ و ٨٢ ان الله مستغن عن جميع ما سواه لعدم توقف كماله على شيء خارج ، وليس يريد الاشياء التي هي دونه من اجل ذاته ، ارادته لها من اجل غاية ، كأنه في حاجة الى تلك الاشياء ، بل فقط لان ذلك موافق لخيريّته . فالله اذاً سعيد .

و٥ً ايضاً قد بينا في ف ٨٤ ان الله لا يمكنه ان يريد ما هو محال . والله لانه ليس بالقوة بوجه من الوجوه كما تبين ف ١٦ فيستحيل ان يحصل له شيء لم يكن له . فإذاً يستحيل ان يريد لنفسه شيئاً لم يكن حاصلاً عليه . فإذاً كل ما يريده فانه حاصل عليه ومحرز له . وليس الله يريد الشر كما سلف ف ٩٥ . فاذاً الله سعيد . فان السعيد على ما قاله البعض انما هو من كان حاصلاً على كل ما يريده ولا يريد شيئاً من الشر . و كون الله سعيداً تقوم عليه شهادة الكتاب المقدس في عدد ١٥ فصل اخير من رسالة الى تيموتاوس « الذي يبديه في آونته السعيد القدير » .

الفصل المائة والواحد

في ان الله هو نفس سعادته

(الجواب على ١ ف م ٦٢ قسم ١ من الخلاصة اللاهوتية)

ويتضح مما قدمنا ان الله هو نفس سعادته وذلك .

١ً لان سعادته كما بينا ف ١٠٠ انما هي فعله التعقلي . ولكن قد اوضحنا ف ٤٥ ان نفس تعقل الله هو جوهره بعينه . فاذاً الله نفس سعادته .

و٢ً ايضاً ان السعادة كما كانت هي الغاية القصوي كان انها هي الشيء الذي من طبيعة كل احد ان يحصل عليه او ان حصل عليه ان يريده فوق كل شيء . والله يريد ذاته فوق كل امر كما سبق بيانه في ف ٧٤ . فاذاً ذات الله هي نفس سعادته .

و٣ً ايضاً ان كل واحد انما يوجه لسعادته جميع ما يريده . لان السعادة لاتشتاق النفس اليها من اجل غيرها بل عندها تنهي حركة شوق من يشتاق شيئاً من اجل شيء آخر لئلا تكون حركة الشوق غير متناهية (١) . فاذاً لما كان الله انما يريد جميع

---

(١) ويستحيل ان تكون حركة الشوق متتابعة الى غير التناهي، لانها لو كانت كذلك لاستحال ان يكون للشوق حد يسكن اليه كما اثبته الفيلسوف في ف ١ ك ٢ من علم ما وراء الطبيعة، لان اللامتناهي لاحدّ له. ومن ثم استحال وجود الشوق لان الشوق نزوع النفس طلباً للحصول على الخير المشتاق وما لا يمكن الحصول عليه لايمكن ان يُشتاق اليه .

الأشياء من اجل خيريته كما تقدم ف ٧٥ وخيريته نفس ذاته وجب انه كما انه نفس ذاته ونفس خيريته كما بيناه ف ٢١ و٣٨ كذلك يكون هو نفس سعادته .

و٤ ايضاً من المحال ان يوجد خيران اعظمان اثنان (١) لانه ان نقص الواحد منهما شيء موجود للاخر فلن يكون احد منهما هو الخير الاعظم والكامل . وقد بينا في ف ٤١ ان الله هو الخير الاعظم . وكون السعادة هي الخير الاعظم يتضح من انها هي الغاية القصوى . فاذاً السعادة والله شيء واحد (٢) . فاذاً الله نفس سعادتهِ .

---

(١) يريد بالخير الاعظم الممتنع تعدده الخير المقول اعظم بالاطلاق وهو الذي يحتوي جميع الخيور باجناسها جميعها فلا يفوته شيء مما يقال له خير . وهذا من المقرر انه ليستحيل تعدده واما الخير الاعظم بالنسبة وهو ما كان الاول والمبدأ في جنس من الاجناس كالنار مثلاً التي هي اعظم ما يطلق عليه اسم الحار ، فمثل هذا لا يمتنع تعدده كما لا يمتنع تعدد الاجناس

(٢) قد يرد على هذا البرهان انه لو صح حصل عنه محالان: اولهما ان الله نفسه يكون سعادة الانسان الصورية لا موضوع سعادة الانسان ، لان السعادة كما قال الماتن هي الخير الاعظم لانها الغاية القصوى . والخير الاعظم هو الله . فاذاً سعادة الانسان الصورية هي الله . والمحال الثاني انه يمتنع حينئذٍ ان يبقى تفاوت في سعادة السعداء .

فاجاب القديس توما على الاعتراض في خلاصته جزء ١ م ٢٦ ف ٣ قال ما ملخصه :

ان سعادة الطبيعة العقلية لقيامها بفعل العقل يعتبر فيها امران : موضوع السعادة الذي هو الخير الاعظم المعقول وهي من هذه الجهة الله نفسه فلا

الفصل المائة والاثنان

في ان سعادة الله كاملة وتفوق كل سعادة دونها

(خلاصة جزء ١ م ٢٦ ف ٤)

ومما قدمناه يمكننا ايضاً واخيراً ان نعتبر سمو سعادة الله وذلك

١ً لانه كلما ازداد الشيء قرباً من السعادة ازدادت غبطته كمالاً . ولهذا فان الواحد وإن وصف بالسعادة لارتجائه الحصول عليها فليست سعادته تقاس بوجه من الوجوه بسعادة من قد احرزها بالفعل ، وان من كان نفس السعادة لهو في غاية القرب منها وقد اثبتنا في الفصل السابق ان الله نفس السعادة . فالله اذاً متفرد بكمال السعادة .

و٢ً ايضاً ان اللذة علتها المحبة كما قدمنا بيانه ف ٩١ وعليه فحيثما تكن المحبة اعظم تكن اللذة بادراك المحبوب اشد . وكل شيء يحب ذاته اكثر من غيره عند تساوي سائر الاحوال (١)

تختلف موضوعاً عن سعادة الله . والامر الثاني هو فعل العقل اي التعقل ويراد به التمتع عقلاً بالسعادة . فالسعادة من هذه الجهة هي مخلوقة وقابلة للتفاوت في الطبيعة العقلية المخلوقة ولكنها في الله غير مخلوقة لانها نفس الله . وبهذا ينحل الاشكالان .

(١) قوله « عند تساوي جميع الاحوال » معناه عند ما يكون بين خير الغير الذي يؤثره المحب على خير نفسه و (بين) خير نفسه تساو في الرتبة من كل وجه . فقد يتفق ان انساناً يعرض نفسه للموت انقاذاً لصاحبه ، منه رغبةً في خير افضل هو خيره الروحي الذي هو فضيلة المحبة رجاء الجزاء . فان

بدليل ان من كان ادنى قرابة الينا فاننا ننعطف اليه بالطبع بحب اشد . فالله اذاً يلتذ بسعادته التي هي نفسه اكثر كثيراً مما يلتذ سائر السعداء بسعادتهم التي ليست هي اياهم . فاذاً سكون شوقه (١) تعالى اعظم وسعادته اكمل .

و٣ً ايضاً ان ما هو بالذات لهو اولى وافضل مما يقال فيه انه بالاشتراك ، كما ان طبيعة النار هي في نفس النار اكمل منها في الاشياء المسخنة بالنار . والله سعيد بذاته كما تبين في الفصل السابق . وهذا لا يمكن ان يوجد في غيره اذ لا شيء الاه تعالى يمكن ان يكون هو الخير الاعظم كما يمكن استيضاحه مما تقدم ف ٤١ .

وعليه فأي سواه كان سعيداً فيجب ان يقال انه سعيد بالاشتراك (٢) . فاذاً سعادة الله تفوق كل سعادة غيرها .

المساواة حينئذٍ فائتة بين الخيرين اذ أن الخير المقصود من تعريض النفس اي فضيلة المحبة افضل من الخير المفقود بتعريضها . وهذا ما اراد الماتن استثناءه بقوله عند تساوي جميع الاحوال . فتنبه .

(١) قوله « شوقه تعالى » لا يريد به الشوق بمعناه الحصري الذي هو النزوع الى خير غير محصول عليه ، اذ ان مثل هذا الشوق لتضمنه معنى ما هو بالقوة الى الفعل كما سبق ليس موجوداً في الله اذ ليس في الله شيء بالقوة ، وانما اراد بالشوق ههنا ما يأول اليه الشوق اي اتصال الشوق بالمشوق الحاصل .

(٢) وذلك لان سعادة من سوى الله وان كانت باعتبار موضوعها هي الله كما تقدم سابقاً ، الا ان السعادة الصورية لكن مخلوق انما هي قائمة بفعل

و٤ً ايضاً ان السعادة كما تبين في ف ١٠٠ انما هي القائمة بفعل العقل ويستحيل ان يوجد فعل آخر عقلي يضاهي فعله تعالى ، وهذا يتضح لك ليس فقط من كون فعله تعالى فعلاً قائماً بذاته بل لانه تعالى بفعلٍ واحدٍ يعقل نفسه بالكمال الذي هو عليه . وبذلك الفعل الواحد يعقل الاشياء الموجودة وغير الموجودة شروراً كانت او خيوراً كما تبين ف ٤٤ .

واما ما سواه من العاقلين فليس نفس التعقل فيهم فعلاً قائماً بذاته بل هو فِعلُ مَن هو قائم . ثم ما من احد يمكنه ان يعقل الله الذي هو المعقول السامي تعقلاً كاملاً مستوعباً لكماله تعالى اذ ليس لشيء وجود كامل كما هو وجود الله . وليس لشيء فعل يمكن ان يكون اكمل من جوهره (١) . وليس

ادراك الموضوع اي بتمتعه بالخير الاعظم على قدر ما يمكن للطبيعة المخلوقة ان تتمتع به ، وهذه السعادة انما هي سعادة مخلوقة لقيامها بفعل العقل المخلوق ، واما سعادة الله فهي سعادة غير مخلوقة وبالذات لان الله هو نفس سعادته فيكون لسعادة المخلوق الصورية موضوع خارج عنها تشترك هي فيه ، فاذاً كل سعيد من دون الله فانما سعادته بالاشتراك .

(١) وذلك لان مبدأ الفعل انما هو الصورة التي يفعل بها كل فاعل ، والصورة هي ما يعطي الوجود اذ تجعل الشيء بالفعل . ووجود الشيء انما هو جوهره . ولهذا قال الماتن « ولهذا ليس يكون فعل شيء اكمل من جوهره » وعليه يقال عموماً ان ما ليس وجوده اي جوهره مساوياً لوجود الشيء المعقول يمتنع عليه ان يتعقل ذلك الموضوع تعقلاً مضاهياً للموضوع بحيث يستوعب ادراكه كل ما هو مدرك في الموضوع . ولهذا استحال على كل عقل مخلوق ان يدرك الله بما عليه من الكمال .

يوجد عقل آخر يعرف جميع الاشياء حتى التي في استطاعة الله ان يفعلها والا حصلت له الاحاطة بقدرة الله .

ثم ما يعرفه عقل آخر غير عقـل الله فانما لا يعرف جميعه بفعل واحد بعينه . فاذاً سعادة الله فوق كل سعادة بلا قياس البتة .

وهً ايضاً كلما ازداد الشيء اتحاداً ازدادت قوته وخيريته كمالاً . والفعل المتعاقب ينقسم بحسب اجزاء الزمان المختلفة ، فلا وجه اذاً لمقايسة كماله بكمال الفعـل الذي لا تعاقب فيه بل كله معاً ، ولاسيما وان كان هذا الفعل لا ينقضي في الان بل يستمر الى الابد . وتعقل الله برآء من كل تعاقب وتجدد كما تبين ف ٥٥ ووجوده كله معاً ابداً . واما تعقلنا فانه يتعاقب متجدداً من جهة انه يصحبه على طريق العرض الاتصال والزمان (١) .

فاذاً سعادة الله تفوق سعادة البشر فووقاً غير متناه كما ان دوام السرمدية يفوق آن الزمان السيال .

وٍ٦ ايضاً ان التعب وسائر الانشغالات والهموم المختلفـة التي لا بد من ان تعترض في هذه الحيوة الدنيا تعقلنا النظري

---

(١) يجب ان تعلم ان التعقل فينا اذا اعتبر على حدته فانه فعل حاصل في الآن ومعاً وقياسه ما لا يتجزأ ، ولكن لما كان فعل التعقل فينا يصحبه فعل الخيال وكان الخيال مع بقائه في ذاته اي مع اتصاله يعرض له التعاقب والتجدد ، كان ان فعـل التعقل بهذا الاعتبـار يعرض له بالعرض الاتصال والتعاقب ولا سيا عند ادراكه القضايا . وهذا دقيق فاعرفه .

الذي تقوم به بوجه اخص سعادة الانسان (ان كان في هذه الحيوة الدنيا سعادة) ثم الاضاليل والشكوك وسائر الاحداث والنوائب المختلفة التي تستولي متناوبة على الحيوة الحاضرة، كل ذلك دليل بين على ان لا قياس البتة بين سعادة الانسان وخصوصاً سعادة هذه الحيوة (وبين) سعادة الله .

و٧ ايضاً ان السعادة الالهية يمكن ان يعتبر كمالها من جهة انها تشتمل على جميع السعادات النظرية (١) والعملية . اما النظرية فلأن الله يرى باكمل وجه وعلى الدوام ذاته وجميع ما سواه .

واما السعادة العملية فلانه تعالى لا يقتصر تدبيره على حيوة الانسان الفرد او المنزل او المدينة او المملكة بل يتناول العالم قاطبة .

---

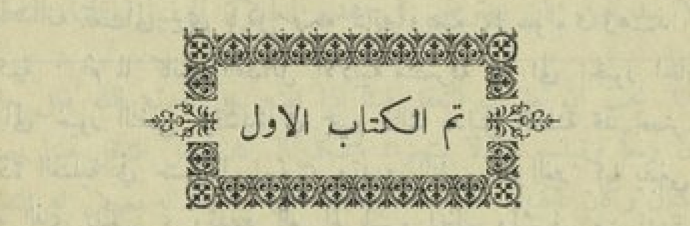
(١) لا يغربنَّ عن بالك ان الكلام هاهنا جار على السعادة الطبيعية التي يمكن للعقل الانساني ادراكها بالبرهان الفلسفي . فهذه السعادة قد قسمها الفيلسوف الى قسمين : سعادة نظرية وهي التي تقوم بفعل الحكمة، وسعادة عملية قائمة بمزاولة الفضائل الادبية وعلى الاخص بفعل الفطنة التي شأنها تدبير وسياسة سائر الفضائل فالى السعادة النظرية في الله اشار الماتن بقوله « انه تعالى يرى باكمل وجه ذاته وجميع ما سواه » وهذا متعلق الحكمة . ثم لما كانت الفضائل الادبية منصرفة اما الى الخيور الخارجة واما الى خيور النفس مرتشدة في جميع ذلك بدليل الفطنة قد حصر الماتن السعادة العملية في حسن السياسة ، وتدبير النفس او الغير كما ينبغي وعلى الوجه الذي ينبغي ؛ وتدبير العالم باسره اعظم واشرف من تدبير الفرد والمدينة والمملكة . فنتج ان سعادة الله العملية اشرف بما لا يقاس من سعادة الانسان العملية . فانتبه .

واما السعادة الكاذبة والارضية فان هي ألا ظل السعادة الكاملة لانحصار قيامها بخمسة امور على ما قاله بويسيوس هي اللذة اللحمية والغنى والسلطة والشرف وحسن الصيت

والله يلتذ بذاته غاية اللذة واسماها ويبتهج بجميع الخيرات بهجة شاملة لا يمازجها ضدٌ .

اما الغنى فالله له في ذاته عوضٌ عن استغنائه التام بجميع الخيور كما تبين في ف ٤١ . وله القوة الغير المتناهية بدلاً من السلطة (ف ٤٣) وله الرئاسة والاوّلية وتدبير جميع المخلوقات بدلاً من الشرف (ف ١٣) وله، في ما يأخذ من الاعجاب به تعالى كل عقل يدركه نوعاً من الادراك ، ما يعتاضه عن الشرف ونباهة الشأن .

فلله اذاً المتفرد بالسعادة الكرامةُ والجلالُ والمجدُ الى دهر الداهرين آمين



تم الكتاب الاول

اصلاح الخطأ

صفحة	سطر	خطأ	صواب
١٦	١٢	سفطائي	سوفسطائي
٤٣	١٨	بينة	إنية
٤٤	١	كفاعليه	كفاعيله
٦١	٢	تكون	تكون الحركة
٦٥	٢٠	نتوصر	نتوصل
٦٥	٢١	الهمل	الهمم
٦٨	١٨	ينوم	يتوهم
٧٤	١٠	يوجلد	يوجد
٧٥	١١	المزاد	المراد
١٠٤	١٦	شبيه	شبيهة
١١٤	٢٣	اغراض	اعراض
١٢١	٧	الصررة	الصورة
١٣٣	٧	تبيانه	تبيانها
١٣٦	٩	التنافص	التناقض
١٤٧	٦	الله يندرج	الله لا يندرج
١٦٩	١٦	الصوة	الصورة
٢٠٠	٢	لضررة	لضرورة
٢٢٨	٢٤	تجاه	نجاة
٢٦٣	٩	جوهوه	جوهره
٢٧٠	١٧	بعد « المعقول » زد « اكمل »	
٣٢٢	١	يتطرف	يتطرق
٣٦٨	١٨	البيعية	الطبيعية

صفحة	سطر	خطأ	صواب
٣٧٨	٢	قدته	قوته
٤٧٠	١٥	يقلقان	يتعلقان
٤٣٠	١٧	الشد	رشد
٤٤٠	٤	الممتعات	الممتنعات
٤٧٤	١٤	تضب	تنصب



فهرست الكتاب

الكتاب الاول

صفحة

صفحة

صفحة

صفحة

صفحة



تآليف

سيادة المطران نعمةالله ابي كرم الماروني

في العربية

ذخيرة الالباب في علم الكتاب (١٨٨٤) جلد ١
قسطاس الاحكام (١٩٠٠) ٣ اجزاء
الفلسفة النظرية (١٩١٢) ٦ اجزاء
مجموعة الردود على الخوارج (١٩٣١) جلد ١

في اللاتينية

كتاب النجاة للرئيس ابن سينا (١٩٢٦) جلد ١

قيد الطبع

علم الاجتماع
المحاكمات الكنسية
الفلسفة الادبية
منتخبات اعتقادية من القديس توما الاكويني رداً على اليونان والارمن والعرب

OUVRAGES

DE S. G. Mgr CARAME

En Arabe :

Introduction Générale à l'Écriture Sainte (1884) 1 vol.

Droit canon comparé au droit musulman. (1900) 3 vol.

Philosophie de Louvain (Card. Mercier). (1912) 6 vol.

Somme contre les Gentils. 1er livre 1 vol, de 530 pages. (1931)

En latin:

Métaphysique d'Avicenne (1926).

Sous presse en Arabe:

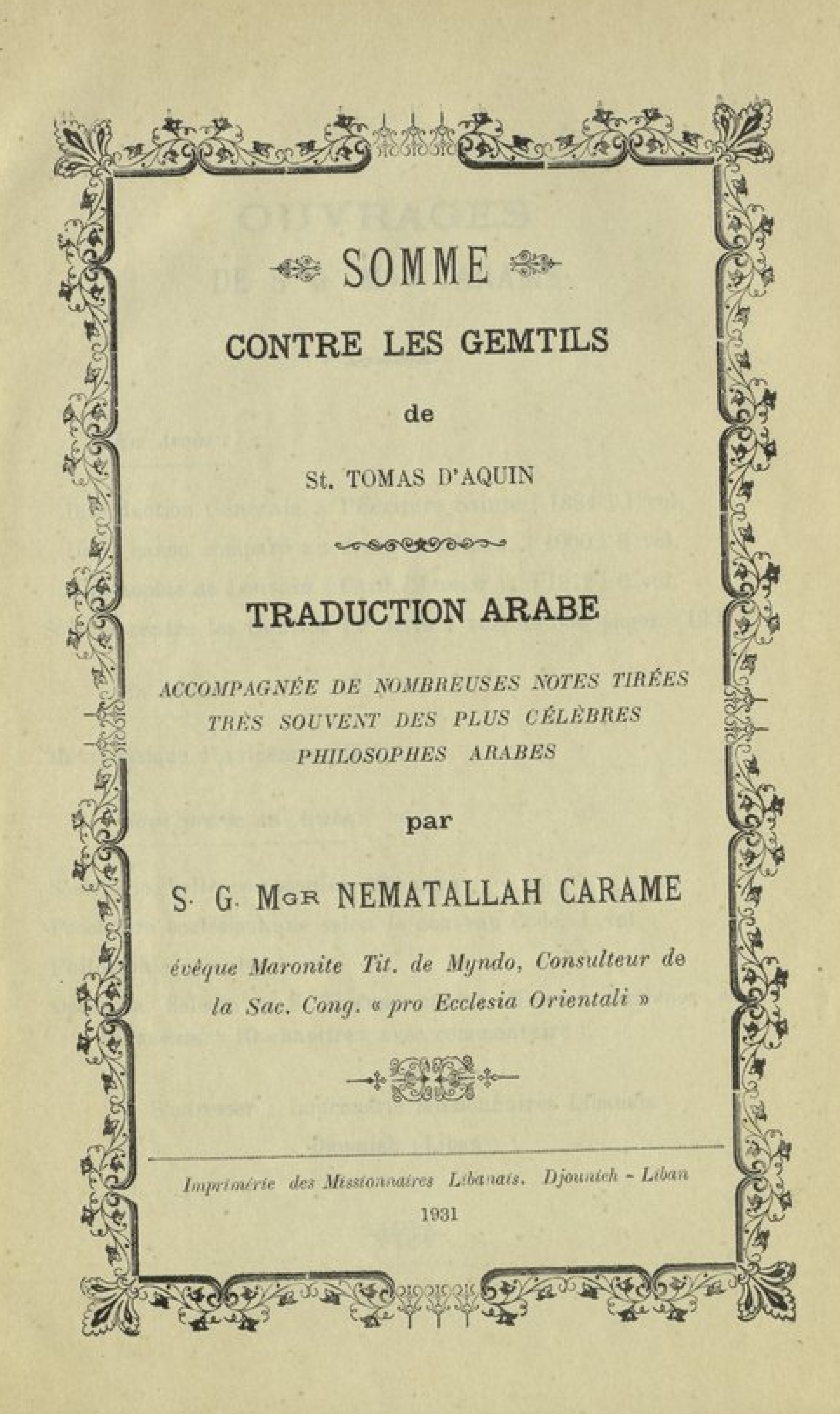
Sociologie, belle composition 450 pages.

Procédure ecclésiastique selon le nouveau Code. 1 vol,

Philosophie morale. 1 vol.

Opuscula Selecta de S. Thomas contra Grœcos Armenos et Saracenos (10 chapitres avec commentaire),

S'adresser ; Imprimérie Missionnaires Libanais
Djounieh (Liban)



SOMME

CONTRE LES GEMTILS

de

St. TOMAS D'AQUIN

TRADUCTION ARABE

ACCOMPAGNÉE DE NOMBREUSES NOTES TIRÉES TRÈS SOUVENT DES PLUS CÉLÈBRES PHILOSOPHES ARABES

par

S. G. Mgr NEMATALLAH CARAME

évêque Maronite Tit. de Myndo, Consulteur de la Sac. Cong. « pro Ecclesia Orientali »

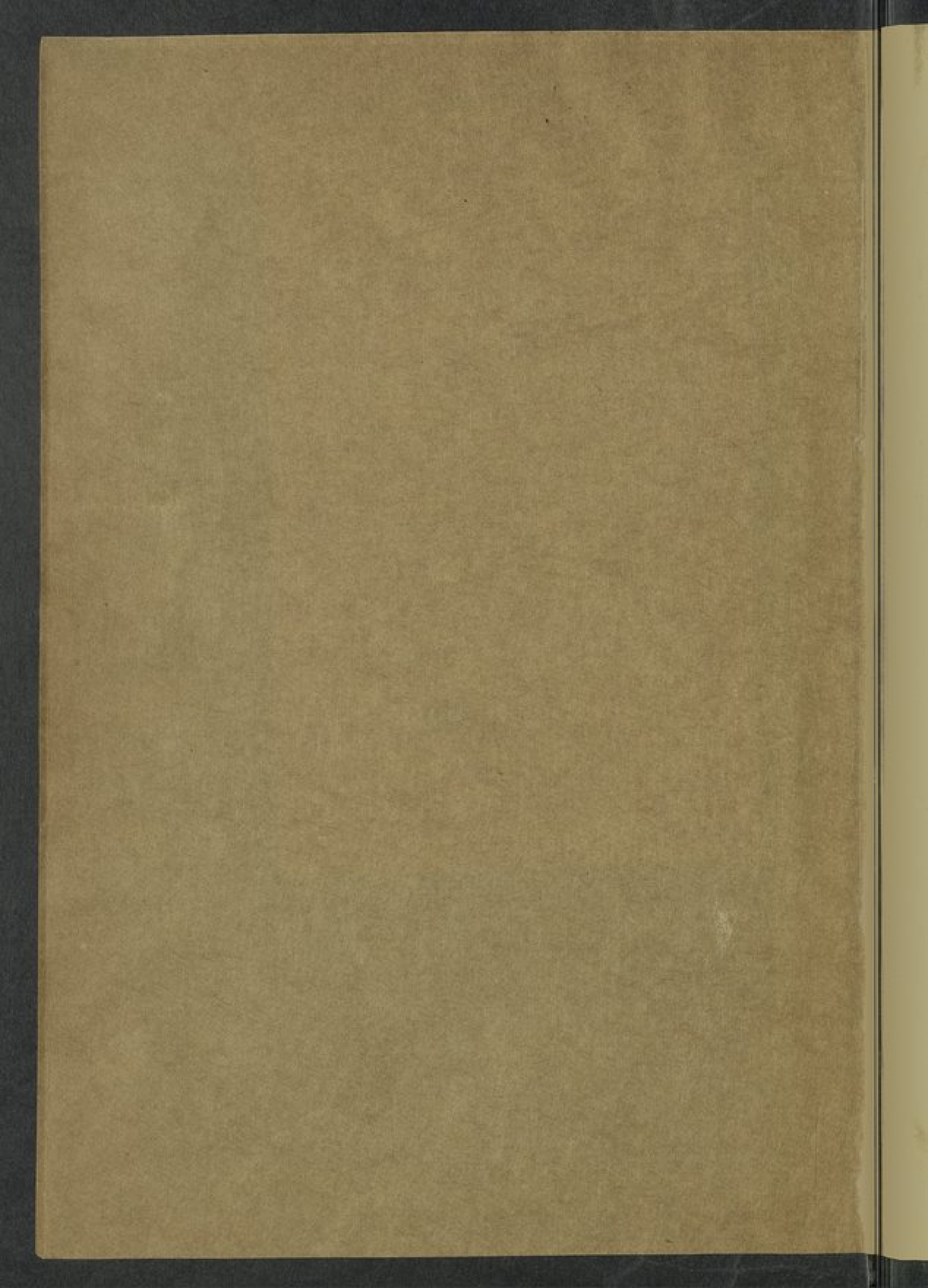
Imprimérie des Missionnaires Libanais. Djounieh - Liban

1931

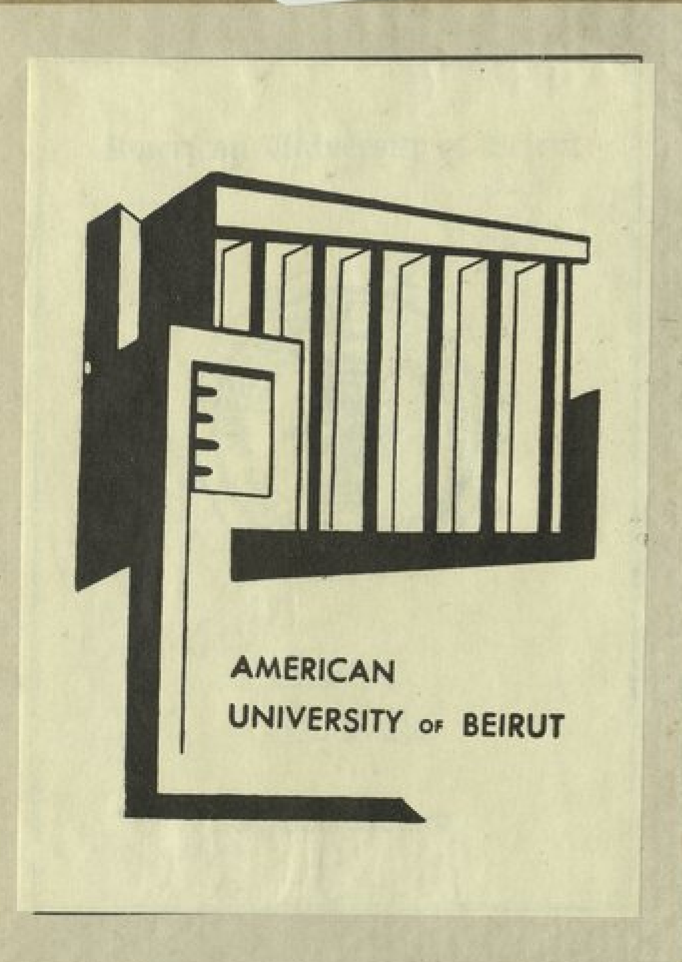
SUMMA

CONTRA GENTILES

TRADUCTION ARABE



DATE DUE


AMERICAN
UNIVERSITY OF BEIRUT

